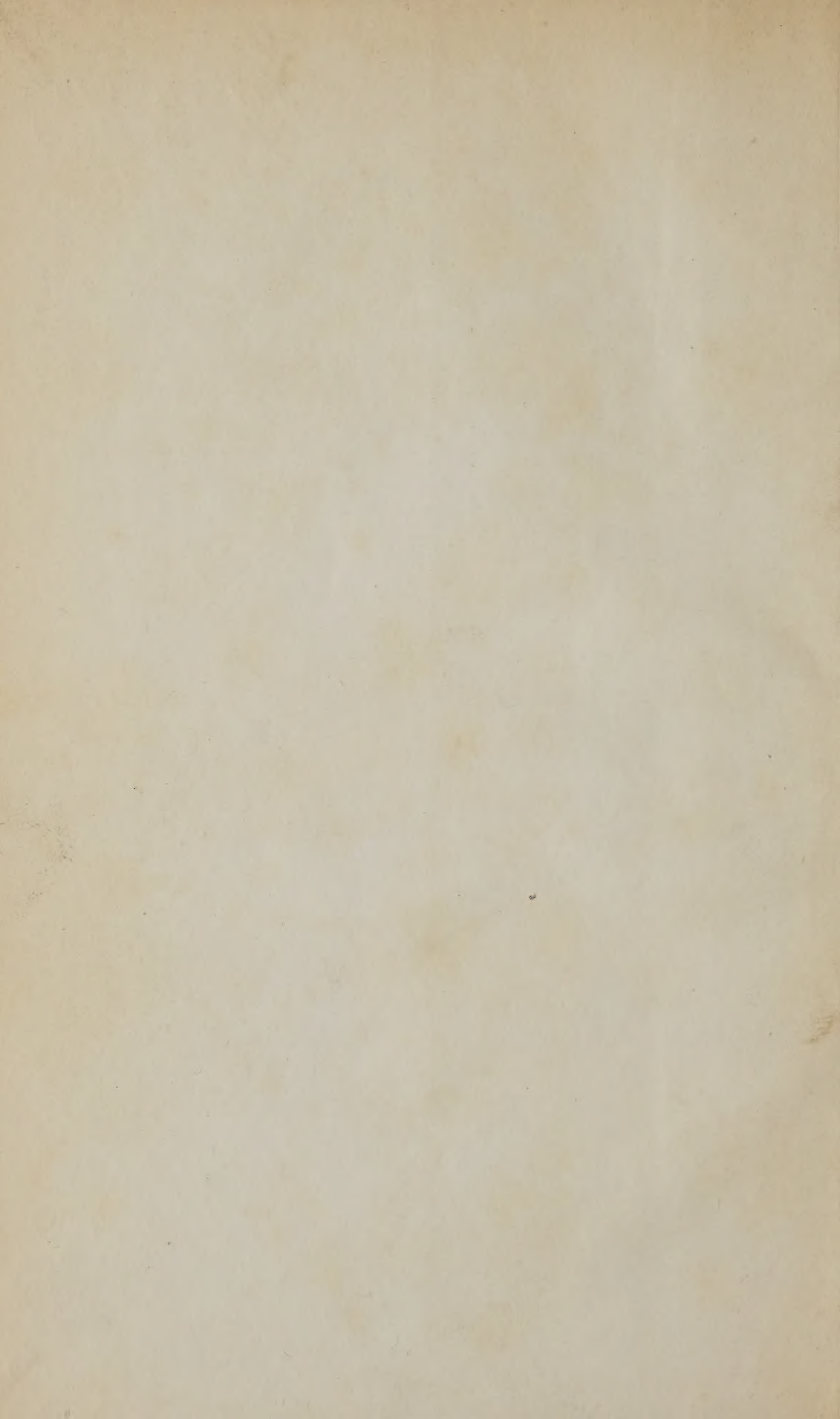




Vergleichung der Philosophie

des

Malebranche und Spinoza.

Ein Vortrag

von

Dr. J. E. Glaser,
Privat-Docent an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Berlin, 1846.
Verlag von G. Bethge.

Die Verwandtschaft der philosophischen Systeme des Malebranche und Spinoza, welche mir zum Gegenstand meines Vortrags dienen soll, ist bereits mehrfach hervorgehoben worden. Schon Leibnitz, welcher die Philosophie des Spinoza als einen auf die Spitze getriebenen Cartesianismus betrachtete (un cartesianisme outré [1]), hatte darauf hingewiesen, wie der Occasionalismus, als dessen Hauptvertreter er eben den Malebranche ansah, in seiner Consequenz nothwendig zum Spinozismus hinführen müsse [2]). Diese Bemerkung eines vertrauten Kenners beider Systeme blieb jedoch lange unbenutzt. Brucker begnügte sich mit der Erwähnung, daß man dem Malebranche den Spinozismus vorgeworfen habe [3]). Tiedemann und Buhle bezeichnen nur beide Systeme als pantheistisch, ohne eine nähere Beziehung zwischen denselben anzugeben [4]). Erst Tennemann hielt die Sache einer genauern Aufmerksamkeit werth. Er erkannte, daß die Philosophie des Spinoza, ungeachtet sie viel Eigenthümliches habe und ein Product tiefer Originalität sei, dennoch,

[1]) Leibnitz Théod. §. 393. Ed. Han. 1718. p. 82. cf. P. Bayle Diction. Art. Spinosa.

[2]) Leibnitzii Opp. ed. Erdm. Vol. II. p. 458. 691. et Vol. I. p. 157.

[3]) J. Bruckeri hist. crit. ph. Tom. IV. P. II. p. 592.

[4]) Tiedemann Geist der spin. Philosophie. Bd. VI. p. 158. 159. 204. — Buhle Lehrb. Bd. VI. Abth. II. p. 664. 748. 749.

nicht allein der Zeit, sondern auch dem Ursprunge nach als eine Fortsetzung und Ausbildung des Cartesianismus betrachtet werden müsse, und daß schon Geulinx und Malebranche nicht weit von diesem Systeme entfernt gewesen wären[5]). Die Hinneigung des Malebranche zu Spinoza findet auch er, so wie Leibnitz in dem Occasionalismus desselben[6]). Hegel endlich ging so weit, zu behaupten, daß die Philosophie des Malebranche von der des Spinoza sich nur der äußern Gestalt nach unterscheide; sie sei Spinozismus, sagt er, in anderer, frommer, theologischer Form; um dieser Form willen habe er auch nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand, und es sei darum dem Malebranche nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden[7]). Ludwig Feuerbach und Erdmann, obwohl sie im Ganzen bei ihrer Geschichtsbetrachtung von der Hegelschen Anschauungsweise ausgehen, nähern sich doch in Betreff des Verhältnisses zwischen Malebranche und Spinoza mehr dem Urtheile von Leibnitz und Tennemann, indem sie behaupten, daß die Philosophie des Malebranche den Uebergang von Cartesius zu Spinoza bilde und unvollendeter Spinozismus sei[8]).

Mit den genannten Männern stimmt auch Sigwart in Betreff der innern Verwandtschaft beider Systeme überein, nur will er nicht (und wendet sich deshalb vorzüglich gegen Erdmann) daß bei der Geschichte der Philosophie, Malebranche vor Spinoza behandelt werde; denn in der Philosophie des Malebranche, sagt er, sei bei derselben Grundidee das ideelle Princip vielmehr herausgebildet und zu seinem Rechte gegenüber dem mate-

---

[5]) Tennemann Gesch. der Philos. Bd. X. S. 374.

[6]) Ebendas. S. 364. 365.

[7]) Hegel Werke. Bd. XV. (der Vorles. über die Gesch. der Philos. 3ter Bd.) S. 411.

[8]) Feuerbach Gesch. der neuern Philos. von Baco bis Spinoza. (Ansbach 1833.) S. 292. 341. — Erdmann Versuch einer wissensch. Darstellung der neueren Philos. I. Bd. II. Abth. S. 46 und 47.

riellen gekommen, als in der des Spinoza; in ersterer löse sich dieses sogar in jenem auf. Und darum gehöre Malebranche nach Spinoza zwischen diesen und — Leibnitz [9]).

Da, so viel mir bewußt, gegen diese Urtheile bis jetzt Niemand Einspruch gethan hat, so kann man die Uebereinstimmung beider Systeme als allgemein anerkannte Thatsache betrachten. Dessen ungeachtet aber ist, so reich auch seit Friedrich Heinrich Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza die Literatur über diese Philosophie geworden ist, dennoch die nähere Beziehung beider Systeme meines Wissens von Niemand dargelegt worden. Tennemann ging am bestimmtesten auf die Sache ein, doch blieb auch er dabei stehen, aus dem Occasionalismus des Malebranche, wesentliche Gedanken des Spinozismns nachzuweisen [10]).

Um so mehr finde ich mich daher im Falle, nachsichtige Beurtheilung in Anspruch nehmen zu müssen, wenn die mir durch das Nachdenken über das Verhältniß beider Philosophien gewordenen Resultate an der Hand der von den angeführten Männern gegebenen Andeutungen weniger vollkommen ausgefallen sind, wenn schon ich kaum zu bemerken brauche, daß ich mich, auch schon um der Kürze der Zeit willen, auf die wesentlichsten Punkte beider Systeme beschränken muß. Auch für die Sache selbst dürfte eine Nachweisung im Ganzen und Großen als ausreichend erscheinen.

Anlangend die Ordnung des Vortrages, so glaube ich, daß, da der Satz des Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott schauen, allgemein als der Mittelpunkt seines Systems anerkannt wird, und gleichsam, wie Tennemann treffend sich ausdrückt, den Text seiner ganzen Philosophie ausmacht, und dieser Gedanke

---

[9]) Sigwart: der Spinozismus histor. und philos. erläutert mit Beziehung auf älteren und neueren Ansichten. Tübingen 1839.

[10]) Siehe die oben Nr. 6. angeführten Stellen.

sich auch in den Schriften des Spinoza mehrmals wiederfindet, die Vergleichung beider Systeme am leichtesten von mir bewerkstelligt werden kann, wenn ich zunächst darzustellen versuche, in wie fern jener Satz des Malebranche, nach der genaueren Bestimmung, die er ihm giebt, mit der Grundlage des Spinozischen Systemes zusammenhängt und sodann, nach der sich über diesen Grundgedanken ergebenden Uebereinstimmung oder Divergenz die übrigen Hauptpunkte beider Systeme in Erwägung ziehe.

Außer den, einer Vergleichung zweier philosophischen Systeme überhaupt sich entgegenstellenden Schwierigkeiten, ergiebt sich für unsern Fall aber noch eine besondere, über die es mir erlaubt sein möge, ein Wort voranzuschicken, um mir das Geschäft in Etwas zu erleichtern, und hier und da mich kürzer fassen zu können. Malebranche nämlich schließt sich bei seinem Philosophiren vielfach an die Worte der heiligen Schrift, so wie an die Kirchenlehre und andere theologische Vorstellungen seiner Zeit an, so daß es bedenklich scheinen könnte, aus Lehren, die in dieser Form dargestellt sind, den Spinozismus entwickeln zu wollen, zumal er selbst einige Male gegen denselben zu polemisiren scheint[11]). Zwar wird ein Theil dieser Bedenklichkeit schon dadurch entfernt, daß man die einzelnen Sätze auf das Princip selbst zurückführt, allein es könnte doch noch manchmal die Frage entstehen, ob auch der Philosoph sich seiner Consequenz wirklich bewußt gewesen sei. Glücklicher Weise giebt nun Malebranche selbst eine Regel an die Hand, die über diese Schwierigkeit weghilft und das Verständniß seiner Schriften wesentlich erleichtert. „Wenn ein Schriftsteller,“ sagt er, „sich zu widersprechen scheint und die natürliche Gerechtigkeit oder ein noch dringender Grund uns nöthigt, ihn mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, so scheint mir, daß man eine unfehlbare Regel habe, seine wahre Meinung zu entdecken; denn man braucht

---

[11]) Entretiens sur la Méthaphysique et la Religion p. 315.

nur zu beobachten, wann dieser Schriftsteller nach seiner eigenen Einsicht, und wann er nach der gewöhnlichen Ansicht redet. Wenn ein Mensch sich ausdrückt, wie die Andern, so folgt daraus noch nicht, daß er auch ihrer Ansicht sei. Sagt er aber positiv das Gegentheil von dem, was gewöhnlich ist, sagt er es auch nur ein einziges Mal, so hat man ein Recht zu urtheilen, daß dies seine Meinung sei, vorausgesetzt, daß man wisse, er rede ernstlich und nach genauer Ueberlegung [12]." Malebranche führt sich selbst als Beispiel für diese Regel an, und wir haben daher um so mehr ein Recht, von derselben bei der Erklärung seiner Schriften Gebrauch zu machen.

Um nun, nach diesen Vorbemerkungen, zur Sache selbst zu kommen, so geht Malebranche, um den Satz zu beweisen, daß wir alle Dinge in Gott schauen, gleichwie Cartesius, davon aus, daß das Denken unmittelbar seiner selbst gewiß und von den (äußern) Dingen (denn nur dieser sind wir uns zunächst bewußt) verschieden sei [13]. Die Ideen oder Gedanken, wodurch wir uns die Dinge vorstellen, sind daher nur der unmittelbare Gegenstand des Denkens [14], und ganz abgesehen davon, ob in der Wirklichkeit diesen Ideen entsprechende Gegenstände vorhanden sind oder nicht [15]. Obgleich aber das Denken mit seinen Bestimmungen von den Dingen zu trennen ist, so muß doch Allem, was ein Gegenstand des Denkens ist, d. h. allen unsern Gedanken und Vorstellungen, wenigstens dann, wenn sie gedacht werden, Realität zugeschrieben werden; denn, was schlechthin nicht ist, kann auch nicht gedacht oder vorgestellt werden, da das Nichts keine Eigenschaften hat. Denken wir demnach an einen Kreis,

---

[12]) Malebranche. Recherche de la vérité XI. éeclaircissement. Vol. II. p. 313. ed. Paris 1721.

[13]) Malebranche Entr. sur la Meth. et la Relig. p. 7. sq. Rech. de la verité. Liv. III. R. II. chap. I. p. 204.

[14]) Ibid.

[15]) Ibid.

eine Zahl, an das Sein, das Unendliche oder irgend ein endliches Wesen, so stellen wir uns etwas Reales vor; denn wenn z. B. der Kreis, den wir vorstellen, nichts wäre, so würden wir uns Nichts vorstellen; der Kreis aber, den wir vorstellen, hat Eigenschaften, wodurch er von jeder andern Figur unterschieden wird, und es muß ihm demnach wenigstens dann, wenn er gedacht wird, Sein zugeschrieben werden[16]).

Das Wesen und den Ursprung der Ideen anlangend, so setzt Malebranche fünf verschiedene Hypothesen als möglich voraus, in deren nähere Untersuchung er sich einläßt[17]).

Nach der ersten derselben sollen uns die Ideen von den Dingen abstammen, welche durch sie vorgestellt werden.

Um diese Hypothese zu widerlegen, wendet er sich in der Recherche de la vérité einseitig gegen die sogenannten species impressas oder sensibiles der Scholastiker und sucht dieselben als in sich widersprechend darzustellen[18]). In den Entretiens sur la méthaphysique et la Religion aber faßt er den Gedanken allgemein und führt die Widerlegung desselben darauf zurück, daß die Dinge als solche nicht dem Geiste gegenwärtig sein können, vielmehr die Ideen schon vorausgesetzt werden, damit der Geist im Stande ist, sich die Dinge vorzustellen; denn Denken heißt ja eben Ideen haben. Es ist daher ungereimt, die Ideen von den Dingen abstammen zu lassen, indem die Dinge für den Geist ja nur sind durch die Ideen[19]).

Die zweite Ansicht, nach welcher dem Geiste die Fähigkeit zugeschrieben wird, die Vorstellungen der Dinge aus sich selbst zu erzeugen, fällt durch dasselbe Argument. So wie ein Maler, wie geschickt er auch sein möge, kein Gemälde von einem Ge-

---

[16]) Ibid. p. 205. u. sur la M. et la Relig. p. 13.

[17]) Ibid.

[18]) Recherche de la vérité Liv. III. P. II. chap. II. p. 207.

[19]) Entr. sur la M. et la R. p. 18. sq.

genstande machen kann, den er nicht kennt, so kann auch Niemand eine Idee erzeugen von einem Gegenstande, den er nicht kennt. Einen Gegenstand kennen und eine Idee von ihm haben ist dasselbe. Wenn man also eine Idee von einem Gegenstande hat, so kennt man denselben und es ist somit unnütz eine neue zu bilden, um durch diese ihn kennen zu lernen[20]).

Auf nicht festerem Grunde, als die beiden besprochenen, ruht die dritte Ansicht, daß nämlich entweder der Seele die Ideen angeboren seien, oder daß Gott jede einzelne in jedem Momente, wo wir an einen Gegenstand denken, erzeuge; denn vorausgesetzt, der Geist habe ein Magazin von all' den Ideen, welche er nöthig hat, um die Dinge zu erkennen, so ist es nichts desto weniger unmöglich zu erklären, wie die Seele die Wahl unter diesen Ideen treffen soll, um sie auf die Gegenstände zu beziehen; denn um zu wissen, welche Idee zu einem Gegenstande paßt, dazu wird wieder die Kenntniß des Gegenstandes, folglich die Idee desselben vorausgesetzt[21]).

Aus diesem Argumente sieht man, daß es nicht genug ist, die Idee zu haben, sondern, daß sie auch ursprünglich auf ihren Gegenstand bezogen sein muß, daß folglich die Idee von dem Gegenstande nicht an sich, sondern nur der Form der Erscheinung und Erkenntniß nach, unterschieden ist, ein Satz, der mir für die Vergleichung des Malebranche mit Spinoza von der höchsten Bedeutung zu sein scheint.

Anmerkung. Es ist nämlich, nach meiner Ansicht, dieser Satz derselbe, welchen auch F. H. Jacobi als die Grundlage des Spinozismus bezeichnet, wenn er sagt: das, was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheide und die Seele derselben ausmache, liege in der äußersten Strenge, womit er den bekannten Satz: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, festgehalten und durchgeführt habe. Indem, nämlich der Gedanke objec-

---

20) Recherche de la vérité Liv. II. P. II. chap. III. p. 210.
21) Ibid. chap. IV. p. 218.

tive Realität hat, oder was dasselbe ist, indem er sich auf Seiendes bezieht, so kann kein Ding als nicht seiend vorgestellt werden, und es kann somit, was aus nichts geworden wäre, gar nicht gesagt werden.

In Betreff des zweiten Theils der Voraussetzung, daß nämlich Gott jede einzelne Idee in jedem Momente, wo wir sie denken, erzeuge, kommt noch hinzu, daß wir nothwendig stets die Ideen von allen Dingen in uns haben müssen, da wir in jedem Augenblicke an alle Dinge können denken wollen; dies könnten wir aber nicht, wenn wir sie nicht schon in einer noch unklaren Weise (confusément) besäßen, d. h., wenn nicht eine unendliche Anzahl von Ideen unserm Geiste gegenwärtig wäre; denn es ist ein Widerspruch Dinge denken zu wollen, von denen man keine Idee hat (car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets, dont on a aucune idée), Ueberdies ist klar, daß, wenn wir z. B. einen unendlichen Raum, einen Kreis im Allgemeinen, oder das unendliche Wesen denken, dies nichts Geschaffenes ist; denn ein geschaffenes Sein ist weder unendlich, noch allgemein, wie wir es uns dann doch vorstellten. Es wäre also — um die Beweiskraft des Arguments hervorzuheben — nöthig, daß das Nothwendige zur Möglichkeit herabgesetzt, daß Gott, das Unerschaffene geschaffen würde, damit wir es erkennen könnten [22]).

Die drei bisher besprochenen Hypothesen fallen also alle an der innern Wahrheit und objectivem Realität der Ideen; weil die Ideen in sich selbst reel sind, darum sind sie weder von den Dingen noch von dem Denken erzeugt, darum enthalten sie in ihnen selbst die Beziehung zu dem Gegenstande, den sie vorstellen.

Zur Widerlegung der vierten Ansicht, welche darin besteht, daß die Seele nur ihre eigenen Vollkommenheiten zu betrachten

---

[22]) Ibid. chap. IV. p. 214.

habe, und die Dinge außer ihr zu erkennen, beruft sich Malebranche darauf, daß der menschliche Geist endlich ist, also nicht alle Dinge, folglich auch nicht das Unendliche, von dem wir doch eine Vorstellung haben, enthalten könne[23]); allein die Voraussetzung, daß der menschliche Geist endlich sei, ergiebt sich aus dem bisherigen keineswegs, und das Argument entbehrt daher der beweisenden Kraft.

In der That aber ist, wie mir scheint, die Ansicht auch schon beseitigt; denn entweder hat der Geist nur das Vermögen die Dinge zu denken, und dann fällt die Hypothese mit der zweiten zusammen, oder er hat die Ideen der Wirklichkeit nach, und dann ist sie mit der dritten identisch. Es ist also eine besondere Widerlegung derselben gar nicht nöthig.

Es bleibt demnach nur noch die fünfte Ansicht übrig, welche voraussetzt, daß unsere Seele mit einem in sich vollkommenen Wesen verbunden ist, welches alle intelligiblen Vollkommenheiten oder die Ideen aller geschaffenen Wesen in sich enthält.

Aus dem Bisherigen nämlich ist so viel klar, daß die Ideen weder aus den Dingen, noch aus dem Denken stammen können, sondern in einem dritten von beiden unterschiedenen Wesen gegründet sein müssen. Unmittelbar mit diesem Wesen verbunden, muß unsere Seele darum sein, weil wir, um die Dinge zu erkennen, die Ideen derselben haben, sie also unserem Denken unmittelbar gegenwärtig, mit demselben identisch sein müssen. Aus demselben Grunde müssen auch die Ideen mit dem absoluten Wesen selbst als Eins gedacht werden; denn wir erkennen sie ja nur, insofern wir mit dem Absoluten verbunden sind, und um sie zu erkennen, müssen sie uns unmittelbar gegenwärtig sein[24]). Es sind daher die einzelnen Ideen nur Einschränkungen des absoluten Wesens selbst und die Idee desselben muß folglich allen

---

[23]) Ibid. chap. V. p. 214. 215.

[24]) Ibid. chap. VI. p. 216.

endlichen Bestimmungen vorangehen[25]). So denn erkennen wir alle Dinge nur in Gott[26]); und unsere Erkenntniß ist ein Schauen, weil die Ideen der Dinge und durch sie die Dinge selbst unserem Geiste unmittelbar gegenwärtig sein müssen.

Wenden wir uns nun zu Spinoza, um zu sehen, in wie ferne der Satz, daß wir alle Dinge in Gott schauen, auch in seinem System gegründet ist, so geht schon daraus, daß er Gott oder das Absolute als die immanente Ursache aller Dinge faßt, hinreichend deutlich hervor, daß, nach ihm, nicht allein der menschliche Geist dem Absoluten immanent sei, und nur in ihm sein Sein und Bestehen habe, sondern auch, daß derselbe sowohl sich selbst, wie alles Andere, als in Gott seiend und bestehend, erkennen müsse; Alles, was ist, sagt er, ist in Gott und muß aus Gott begriffen werden, und darum ist Gott die immanente Ursache aller Dinge (Eth. P. I. prop. 18.), ja es scheint bei näherer Betrachtung der Satz: „Gott ist die immanente Ursache aller Dinge" von jenem des Malebranche: „wir schauen alle Dinge in Gott" nur der Form und dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verschieden zu sein; denn auch Malebranche will seinen Gedanken so verstanden wissen, daß wir alle Dinge als in Gott seiend (Dieu renferme tous les êtres) und als Einschränkungen seines Wesens, also aus Gott, erkennen. Auch bei Spinoza heißt das „aus Gott erkennen," daß die Einzelnen Dinge Bestimmungen (affectiones) oder Daseinsweisen (modi) sind, wodurch die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. (Eth. P. I. prop. 25. corr.)

Je näher aber auf diese Weise beide Systeme einander rücken, indem der Mittelpunkt des einen mit dem Mittelpunkte des andern zusammenzufallen scheint, um so nöthiger wird, zuzusehen, ob sie auch auf derselben Grundlage ruhen.

---

[25]) Ibid. p. 218.
[26]) Ibid. p. 217.

Spinoza nun geht ebenfalls von der unmittelbaren Gewißheit des Denkens aus; denn ohne daß der Geist die Wahrheit als eine vis nativa besäße, würde er nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, weil um die Wahrheit zu erkennen, man von der Wahrheit ausgehen muß[27]). Die wahre Idee aber ist auch nach ihm etwas von dem Gegenstande, der durch sie angestellt wird, verschiedenes und in sich reales und erkennbares[28]). Davon, sagt er, könne jeder sich überzeugen, wenn er bedenke, daß er z. B. weiß, was Petrus sei, und dann wiederum, daß er weiß, daß er wisse, und dann wieder, daß er weiß, er wisse, daß er wisse u. s. f. Daraus gehe aber auch hervor, daß, um das Wesen des Petrus zu erkennen, man nicht nöthig habe, die Idee des Petrus zu erkennen, und noch viel weniger die Idee von der Idee des Petrus. Es sei dieß dasselbe, als wenn sagte, um zu wissen, sei es nicht nöthig, daß man weiß, man wisse und noch viel weniger, daß man weiß, man wisse, daß man wisse, nicht mehr, als man nöthig habe, um das Wesen des Dreiecks zu erkennen, das Wesen des Kreises zu verstehen. Es finde vielmehr in der Reihe dieser Ideen gerade das Gegentheil statt; denn um zu wissen, daß man weiß, müsse man nothwendig zuvor wissen. Und daraus gehe hervor, daß die Gewißheit nichts Anderes sei, als das vorgestellte Wesen der Sache selbst, d. h. die Art und Weise, wie wir uns des realen Wesens bewußt sind, sei die Gewißheit selbst: (hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam, id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo[29]).

Dieses nun ist der Satz, den wir auch vorhin bei Malebranche gefunden haben, daß nämlich die Idee ursprünglich auf

---

[27]) Spinozae tractatus de intellectus emendat. p. 15. 16. ed. Bruder.
[28]) Ibid. p. 16.
[29]) Ibid. 16. 17.

ihren Gegenstand bezogen sein müsse, und daß also das Denken und die Dinge nicht an sich, sondern nur der Form der Erkenntniß und Erscheinung nach unterschieden sind. Die beiden anderen Sätze, daß die Ideen weder aus den Dingen noch aus dem Denken stammen können, sind in diesem mit enthalten; denn würden die Ideen aus den Dingen stammen, so wäre das Denken nicht seiner selbst gewiß, es müßte, um sich seiner selbst zu vergewissern, ein anderes Mittel aufsuchen, und um dieses Mittel zu prüfen, wieder ein anderes u. s. f. Wir müssen also, um die Dinge denken zu können, nothwendig die Ideen haben[30]); würden zweitens die Ideen aus dem Denken stammen, so würde die Ungereimtheit folgen, daß, um zu wissen, ich zuvor wissen müsse, daß ich weiß, und um zu wissen, daß ich weiß, müßte ich wieder wissen, daß ich weiß, ich wisse u. s. f.[31]) Es bleibt also nur das Dritte übrig, nämlich, daß das Denken und die Dinge, die Idee und ihr Gegenstand ursprünglich auf einander bezogen sind[32]). Die wahre Idee stimmt also mit ihrem Gegenstande überein (idea vera debet cum suo ideato convenire Eth. I. Ax. VI.), d. h. der Vorstellung im Geiste muß ein Gegenstand in der Wirklichkeit entsprechen (hoc est (ut per se notum), id quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari) (Eth. I. prop. XXX. monstr.)

---

[30]) De intellectus emendat. p. 28.: quae forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tamquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Kurz vorher hieß es: Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam existerit, nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilo minus cogitatio vera est, et cogitatio eadem est, sive fabrica existat, sive minus.

[31]) Et contra, fährt Spinoza in der angeführten Stelle fort, si aliquis dicit, Petrum ex gr. existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel si mavis, non est vera, quamvis Petrus re vera existat.

[32]) Unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod verae (ideae) a falsis (den subj. Einbildungen) distinguuntur. Ibid.

Das erste also, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, ist, daß wir unmittelbar im Besitz der wahren Idee sein müssen: (debet ante omnia in nobis existere vera idea tamquam innatum instrumentum[33]). Ohne die Wahrheit zum Ausgangspunkte zu nehmen, ist keine Erkenntniß möglich.

Das zweite ist, daß die wahre Idee in sich selbst das Creditiv ihrer Gewißheit trage[34]). Dieser Satz, sagt Spinoza in der Anmerkung zum 43. Lehrsatze des 2ten Theils der Ethik, worin er ihn vorträgt, sei durch sich selbst hinreichend klar; denn Jeder, der eine wahre Idee habe, wisse, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließe. Eine wahre Idee haben, heiße ja eben nichts anderes, als ein Ding vollkommen und auf's beste erkennen. Niemand, fährt er fort, kann wohl hieran zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde an der Wand, nicht vielmehr eine Art des Denkens, nämlich das Erkennen (intelligere) selbst. Wer kann denn eigentlich wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkannte? d. h. wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß sei, wenn er nicht zuvor dieser Sache gewiß ist? Was könnte es ferner Deutlicheres und Gewisseres geben, um die Norm der Wahrheit zu sein, als die wahre Idee selber? Wahrlich, gleich wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.

Aus dem bisher Auseinandergesetzten ist nun bereits hinreichend deutlich, daß Spinoza's Ansicht über die Natur des Erkennens ganz auf derselben Grundlage beruhe, wie die des Malebranche. Es bleibt uns daher nur noch übrig, zu erörtern, wie die Ideen unter einander selbst zusammenhängen, um uns

---

[33]) De intell. emend. p. 18.

[34]) Ibid. p. 17. 28.

von der vollkommenen Identität des Prinzipes beider Systeme zu überzeugen.

Da die wahre Erkenntniß von der wahren Idee ausgehen muß, so ist, nach Spinoza, diejenige Methode eine gute zu nennen, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu lenken sei. Da ferner das Verhältniß, welches zwischen zwei Ideen stattfindet, identisch ist mit dem Verhältnisse, welches zwischen den Dingen stattfindet, die durch jene Ideen vorgestellt werden, so folgt, daß die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommensten Wesens vortrefflicher ist, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen; d. h. diejenige Methode wird die vortrefflichste sein, welche zeigt, wie der Verstand, nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommensten Wesens zu lenken sei. Da nun aber die Methode nur die reflexive Erkenntniß ist, so ist, da die Ideen sich unter einander verhalten, wie die durch sie vorgestellten Dinge, diejenige Erkenntniß überhaupt eine wahrhafte, welche von einer wahren Idee ausgeht und die daraus folgenden Ideen ableitet. Daraus ergiebt sich dann, daß, damit unser Geist ein Spiegel der Wirklichkeit sei (ut referat naturae exemplar) er seine Ideen von derjenigen ableiten müsse, welche den Ursprung und die Quelle seiner Ideen sei[35]). Est nimirum hoc ens unicum infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

Da nun, wie wir gesehen haben, um zu erkennen, die Idee dessen, was erkannt werden soll, unmittelbar gegeben sein muß, so ist auch die Idee Gottes unmittelbar zu unserm Bewußtsein enthalten; hinc videmus, sagt er daher in der Anmerkung zum 47sten Lehrsatze im 2ten Theile der Ethik, Dei infinitam essentiam omnibus esse notam, und in einer Anmerkung zum 10ten Lehrsatze desselben Theiles heißt es, daß die göttliche Natur

---

[35]) De intell. emend. p. 18. 19.

sowohl der Erkenntniß als der Natur nach in der Reihe der Erkenntniß die erste ist.

Da ferner, wie ebenfalls erörtert worden, die Ideen ihre Wahrheit in ihnen selber haben, so kann, da sie weder aus den Dingen, noch aus dem (blos subjectiven) Denken stammen, ihnen, insofern sie abgeleitet sind, diese ihre innere Wahrheit nur aus dem Zusammenhange fließen, den sie mit der Idee des absoluten Wesens haben[36]. Alle Ideen sind daher wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen[37], oder, was dasselbe ist, insofern sie das Unendliche denken, certo et determinato modo ausdrücken[38]. Wenn wir also sagen, daß wir eine klare und vollkommene Idee haben, so sagen wir nichts anderes, als daß in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee enthalten sei[39]. Unser Geist, insofern er die Dinge wahrhaft begreift, ist daher ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes und es müssen darum die klaren und bestimmten Ideen ebenso wahr sein, wie die Ideen Gottes[40].

Diese Erkenntniß der Dinge in Gott und aus Gott ist nun diejenige, welche Spinoza in der 2ten Anmerkung zum 40sten Lehrsatze des 2ten Theils seiner Ethik die Erkenntniß der dritten Gattung und scientia intuitiva nennt.

Und hieraus ist denn nun klar, daß beide Systeme in ihrer Grundlage durch und durch übereinstimmen.

Gehen wir nun nach der Betrachtung der Grundlage beider Systeme zur Erörterung der wesentlichsten Lehrsätze derselben

---

36) Ibid. p. 28. 29.
37) Eth. P. II. prop. XXXII.
38) Ibid. prop. VIII. et IX.
39) Ibid. prop. XXXIV.
40) Ibid. prop. XLIII. Schol.

über, so glaube ich, daß die Uebereinstimmung oder Divergenz derselben hinreichend klar hervortreten wird, wenn wir folgende drei Punkte in Erwägung ziehen, nämlich:

1) die Idee des Unendlichen oder Absoluten, wie sie in beiden Systemen gefaßt und bestimmt wird;
2) das Verhältniß, welches das Endliche zum Unendlichen in in jedem derselben hat;
3) die Art und Weise, wie sie darnach das Wesen der menschlichen Freiheit bestimmen.

Das nächste nun, was sich aus der gegebenen Darstellung der Grundlage beider Systeme ergiebt, ist die Definition des Absoluten, als des absolut unendlichen Wesens, oder als die Substanz mit unendlichen Attributen, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Dieses sind die Worte Spinoza's. Malebranche sagt: „Unter der Gottheit verstehen wir alle das Unendliche, das Wesen ohne Schranken, das unendlich vollkommene Wesen"[41]). Näher den Worten Spinoza's kommt er, wenn er Gott das Unendliche nennt, das auf unendliche Weise unendlich ist, (l'infiny infinement infiny[42]). Sonst nennt er Gott auch das Sein oder Wesen (ètre) schlechtweg, das Sein überhaupt (être en général) oder das bestimmungslose Sein (ètre indéterminé) und darin stimmt auch Spinoza mit ihm überein, indem er sagt: Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente quod absolute indeterminatum est[43]). Die Identität beider Definitionen spricht Malebranche selbst aus, indem er sagt: daß auch Spinoza Gott als das unendlich voll-

---

[41]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 265.

[42]) Ibid. p. 43.: Ainsi il n'y a que Dieu, que l'ètre indéterminé, ou que l'infiny infinement infiny, qui puisse contenir la realité infinement infinie que je voye quand je pense à l'ètre et non à tels ou tels êtres ou à tels et tels infinis.

[43]) Spinozae epist. 41.

kommene Wesen gefaßt habe (ètre infinement parfait[44]). Diese Definition nun ergiebt sich aus dem früher Gesagten folgerecht insofern, als jeder wahren Idee Realität zukommt. Da nämlich die einzelnen Ideen ihr Sein weder von den Dingen, die sie vorstellen, noch aus dem endlichen Denken, sondern aus dem Absoluten haben, so muß die Idee des Absoluten alles denkbare Sein, oder, was dasselbe sagt, unendliches Sein ausdrücken. Es ist folglich die Unendlichkeit der Attribute blos negativ zu fassen und heißt so viel als: Nichts Seiendes, kein bestimmendes Sein kann gedacht werden, was nicht eine Bestimmung des Absoluten selbst wäre. Est nimirum hoc ens unicum infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nihil datur esse.

Die vollkommenste Vorstellung dieser Idee des Absoluten findet sich bei Malebranche in einer Erläuterung zum dritten Buche der Recherche de la verité; sie heißt: c'est une proprieté de l'ètre infini d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections et tellement simple, que chaque perfection qu'il posséde, renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle, car, comme chaque perfection divine est infinie, elle fait tout l'ètre divin[45]).

Hieraus geht denn nun die vollkommene Identität der Auffassung Malebranche's mit der des Spinoza hervor; denn hiernach ist das unendliche Wesen zu fassen als bestehend aus einer Unendlichkeit von Vollkommenheiten, deren jede alle andern umfaßt (ohne von ihnen real unterschieden zu sein) und so die Unendlichkeit des göttlichen Wesens ausdrückt. So ist das unendliche Wesen un et toutes choses, *Ἑν καὶ πᾶν*, est omne esse et praeter quod nihil datur esse, wie Spinoza sagte.

---

[44]) Malebr. Entr. sur la M. et la Relig. p. 315.

[45]) Eclaircissement sur le III. liv. X. ecl. Vol. II. p. 265.

Anmerkung. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seins in allem Dasein, durchaus ohne alle Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art von Mehrheit nicht aus. (Jacobi's Werke Bd. 4. S. 87.)

Der Beweis, daß das unendliche Wesen ist, folgt ebenfalls aus dem vorhin Auseinandergesetzten. Jeder wahren Idee nämlich kommt Realität zu oder es muß ihr ein Gegenstand in der Wirklichkeit entsprechen. Die Realität der bestimmten Ideen besteht aber in ihrem Zusammenhange mit der Idee des Absoluten. Der Idee des Absoluten kommt also das Sein schlechthin zu, oder, was dasselbe sagt, im Begriff des Absoluten ist das Sein schlechthin oder unmittelbar enthalten. Die Idee des Absoluten ist also schlechthin wahr, während die bestimmten einzelnen Ideen wahr nur sind, durch ihren Zusammenhang mit dem Absoluten, sie müssen aus diesem abgeleitet werden. Treffend sagt mit Rücksicht hierauf Spinoza: Si enim tale ens non existeret, mens plus posset intelligere, quam natura praestare[46]. Und ähnlich Malebranche: „ein bestimmtes Einzel-Wesen kann wohl erkannt werden, ohne zu existiren; man kann sein Wesen erkennen, ohne seine Existenz, seine Idee, ohne es selber; aber man kann nicht das Wesen des Unendlichen erkennen, ohne seine Existenz, die Idee des Seins, ohne das Sein selbst. Es giebt keine von dem Sein als solcher unterschiedene Idee, die es vorstellte. Das Unendliche kann also nur in sich selber angeschaut werden. Der Satz: „es ist ein Gott" ist daher der klarste und gewisseste von allen denen, welche die Existenz irgend eines Dinges aussagen[47].

In der näheren Ausführung des Beweises weichen zwar beide Philosophen in Etwas von einander ab, jedoch nicht we-

---

[46]) De intell. emend. p. 31.
[47]) Malebr. Entr. de la Met. et la Relig. p. 45.

sentlich und ich übergehe daher diesen Punkt, um noch für einige andere, wie es mir scheint, für unsern Zweck wichtigern Raum zu gewinnen.

Die Sätze, daß es außer Gott keine Substanz giebt und sich auch keine begreifen läßt, und daß Alles, was ist, in Gott ist, und nichts ohne Gott sein, noch begriffen werden kann, gehen aus dem bisher Auseinandergesetzten mit Nothwendigkeit hervor und finden sich eben so bei Malebranche wie bei Spinoza, mit dessen Worten ich sie ausgedrückt habe. „Die göttliche Substanz," sagt Malebranche, „ist überall, sie ist ganz, so zu sagen, wo sie ist; sie ist aber eben überall, oder vielmehr Alles ist in ihr; die Substanz des Schöpfers ist der innere Ort (le lieu intime) der Creatur[48])." „Gott schließt in der Einfachheit seines Wesens alle Dinge ein[49])." Ouy, Dieu est partout, ou plûtot tout est en Dieu[50]). Wenn Malebranche bisweilen so spricht, als ob Gott nur die Ideen aller Dinge in sich schließe, so scheint mir dies einer von den Fällen zu sein, wo die Eingangs erwähnte Auslegungsregel anzuwenden ist.

Aus dem Satze, daß es außer Gott keine Substanz giebt, folgert Spinoza, daß Ausdehnung und Denken, welche des Cartes als Substanzen gefaßt hatte, entweder Attribute Gottes oder Affectionen der göttlichen Attribute sein müßten. Nachdem er noch in der Anmerkung zu dem folgenden Satze die Berechtigung nachgewiesen hat, die Ausdehnung als zum Wesen Gottes gehörig zu betrachten, finden wir denn im zweiten Buche der Ethik die Ausdehnung, so wie das Denken als göttliche Attribute dargestellt. Auch in dieser Beziehung stimmt Malebranche ihm vollkommen bei, wie es das Princip, von dem beide ausgehen, erfordert. „Die Ausdehnung," sagt er, „ist eine Reali-

---

[48]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 275.
[49]) Rech. de la verité liv. III. chap. VI. Vol. I. p. 217.
[50]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 278.

tät, und da in dem Unendlichen alle Realitäten enthalten sind, so ist auch Gott ausgedehnt eben so gut wie die Körper. Aber Gott ist nicht ausgedehnt, so wie die Körper es sind, denn er hat nicht die Beschränkung und Unvollkommenheiten der Creaturen. Gott denkt eben sowohl als die Geister, aber er denkt nicht wie sie; er ist sich selbst der unmittelbare Gegenstand seiner Erkenntniß; bei ihm findet nicht Folge und Wandelbarkeit (varieté) der Gedanken statt. Einer seiner Gedanken schließt nicht, wie bei uns, die Vernichtung der übrigen ein, sie schließen einander nicht aus. Gleicherweise ist auch Gott ausgedehnt, eben so gut als die Körper es sind, aber in seiner Substanz finden sich keine Theile: ein Theil ist nicht, wie bei den Körpern, die Negation eines andern (le néant d'aucune autre); und der Ort seiner Substanz ist nur seine Substanz selbst. Er ist immer einer und immer unendlich, vollkommen einfach und zusammengesetzt, so zu sagen, aus allen Realitäten oder Vollkommenheiten; denn der wahre Gott ist das Sein[51]).

Die Sätze des Spinoza, daß aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches in unendlichen Daseinsweisen folge, und daß Gott die inwohnende, nicht die äußerlich vorübergehende Ursache aller (d. h. der unendlichen in unendlichen Daseinsweisen aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgehenden) Dinge sei, schließen sich an das bisher Gesagte in natürlicher Folge an[52]). Als Parallele will ich aus Malebranche nur eine Stelle beibringen: „Gott," sagt er, „ist unermeßlich, damit will ich sagen, daß die göttliche Substanz allenthalben ist, nicht allein in dem Weltall, sondern noch unendlich darüber (infinement au delà); denn Gott ist nicht eingeschlossen in sein Werk, sondern sein Werk ist in ihm, und bestehet (subsiste) in seiner Substanz, die es durch ihre allmächtige Wirksamkeit (efficace toute-puis-

---

[51]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 282. 283.
[52]) Eth. I. prop. 16. 18.

sante) erhält. In ihm sind wir, in ihm haben wir Bewegung und Leben, wie der Apostel sagt[53]). Das „inlinement au delà," welches sich bald darauf (p. 280) noch einmal findet, scheint mir nach dem Zusammenhange so viel zu bedeuten, als die natura naturans bei Spinoza, im Unterschiede von der natura naturata, oder der Totalität der unendlichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgenden Modificationen. Und dies wäre denn ein fernerer Punkt der Uebereinstimmung.

Nicht so ganz, wie in Bezug auf das bisher Auseinandergesetzte, scheinen beide Philosophen, in Betreff der Wirksamkeit des göttlichen Wesens übereinzustimmen. Denn während Malebranche die Macht Gottes in seinen Willen setzt[54]), gehört nach Spinoza der Wille gar nicht der göttlichen Natur als solcher, der natura naturans, sondern nur der geschaffenen Natur, natura naturata, an[55]); Verstand und Wille verhalten sich nach ihm zur göttlichen Natur, wie Ruhe und Bewegung und überhaupt alles Natürliche, was von Gott zu einer bestimmten Weise der Existenz und Wirksamkeit bestimmt ist[56]). Er setzt die Macht Gottes als mit seinem Wesen identisch[57]); Gott handelt (daher) nur nach der Nothwendigkeit seines Wesens — nichts in ihm und nichts außerhalb seiner kann ihn zum Handeln bestimmen; und freie Ursache ist er, weil er, wie er nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur ist und existirt, so auch nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt[58]). Spinoza verwirft darum sowohl die Freiheit der Indifferenz, welche Cartesius angenommen hatte, wie ein Handeln Gottes nach Zwecken (sub ratione boni[59]).

---

[53]) Entr. sur la Met. et la Relig. p. 274.

[54]) Sa puissance est donc sa volonté Rech. d. l. V. Liv. VI P. II. chap. III. Vol. II. p. 40.

[55]) Eth. I. prop. 32.

[56]) Ibid. Corr. II.

[57]) Ibid. prop. 34.

[58]) Ibid. p. 17.

[59]) Ibid. Schol. u. App. ad part. I.

Um zur näheren Vergleichung beider Ansichten zu kommen, müssen wir zunächst bemerken, daß auch Malebranche den Willen Gottes nicht so gefaßt wissen will, wie wir den menschlichen Willen fassen: „Gott ist Geist," sagt er, „er denkt und will, aber wir müssen ihn nicht vermenschlichen, Gott denkt und will nicht wie wir[60])." Es kommt daher alles darauf an, wie er den göttlichen Willen gefaßt wissen will. Hierüber nun erklärt er sich in den Entretiens sur la Metaphysique et la Religion mit Ausführlichkeit und Bestimmtheit[61]). „Die Schwierigkeit ist," sagt er, „wie Gott, dem nichts mangelt und der sich vollkommen genug ist, etwas wollen kann; allein es ist klar, daß der Wille Gottes nur die Liebe ist, mit der er sich selbst liebt, er kann also nur handeln nach dem, was er ist, er ist der Anfang und das Ende seiner Handlungen; und weil er sich selbst genug ist, darum bestimmt er sich mit Freiheit zur Schöpfung der Welt; man vermenschlicht die Gottheit, wenn man außer ihr den Grund und den Zweck ihrer Thätigkeit sucht; wenn Gott seiner Geschöpfe nöthig hätte, dann wäre er der Nothwendigkeit unterworfen. Vor seinen Beschlüssen, kann es nichts geben, was ihn bestimmte, sie zu fassen;" sie sind, weil sie sind. Malebranche tadelt daher die Freiheit der Indifferenz eben so stark, als Spinoza[62]); und wir sehen daher, daß auch in Betreff dieses ganzen Punktes beide Philosophen genau übereinstimmen.

Anmerkung. Wie diese Consequenz aus dem Principe selbst mit Nothwendigkeit hervorgeht, hat F. H. Jacobi trefflich entwickelt: „die inwohnende unendliche Ursache," sagt er, „hat als solche explicite weder Verstand noch Willen; weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Ge-

---

[60]) Rech. d. l. Ver. Liv. III. P. II. chap. IX. p. 236.

[61]) Entr. sur la Meth. et la Relig. IX. Entretiens.

[62]) Rech. d. l. Ver. Eclaircissement sur le III. liv. X. ecl. Vol. II. p. 254. sq.

genstand des Denkens und Wollens haben kann, und ein Vermögen, einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen oder einen Begriff, der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind." (Jacobi's W., Bd. IV. S. 57.).

Auch Plotinos hat dem Absoluten, obschon er es als das Gute und absolut Freie bestimmte, doch Entschluß und Willen abgesprochen, weil der Wille den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm habe. (Hegel's Werke, Bd. XV. S. 40.).

Nicht ganz so vollkommen, wie in der Lehre von dem Absoluten, stimmen aber beide Philosophen rücksichtlich der Art und Weise überein, wie die endlichen Dinge von dem Absoluten abhängen. Zwar nehmen beide zur Erklärung der endlichen Dinge nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung an, als welche von den unendlichen Attributen Gottes für uns allein erkennbar sind[63]), auch stimmen beide darin überein, daß sie alles Geistige aus dem göttlichen Attribute des Denkens und alles Materielle und Körperliche aus dem göttlichen Attribute der Ausdehnung begriffen wissen wollen, und daß Leib und Seele einander nicht bestimmen und gegenseitig keinen Einfluß auf einander haben[64]); darin aber weichen sie von einander ab, daß, während bei Spinoza beide Attribute sich vollkommen decken, die Ordnung und Folge der Ideen ganz dieselbe ist, wie die Ordnung und der Zusammenhang der materiellen Dinge; also wir mögen die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder dem Attribute des Denkens begreifen, wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung von Ursachen, d. h. dieselben Dinge auf einander folgend finden, so daß z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis mit der Idee dieses Kreises, welche ebenfalls in Gott ist, nur ein und dasselbe Ding ist, das durch verschiedene Attribute aus-

---

[63]) Malebr. Recherch. de la verité Liv. III. P. II. chap. IX. p. 235—237. — Spinozae Eth. II. prop. 1. u. 2.

[64]) Spinozae Eth. II. prop. V. u. VI.

gedrückt wird[65]); während also Spinoza, indem er die einem jeden körperlichen Dinge entsprechende Idee als die Seele desselben faßte[66]), die ganze Natur als ein Individuum betrachtete[67]), dessen Theile alle, obgleich in verschiedenen Graden und je nach ihrer Vortrefflichkeit, beseelt seien, ist nach Malebranche die ganze Natur nur unter dem Attribute der Ausdehnung zu fassen, und selbst die thierischen Organismen sind weiter nichts als Maschinen, wie auch Cartesius sie gefaßt hatte[68]). Erst in dem Menschen sind wieder Denken und Ausdehnung vereinigt[69]).

Die beiden Incidenz-Punkte sind daher, daß:

1) die endlichen Dinge aus den beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen werden müssen; und
2) daß Leib und Seele nicht in einander wirken, sondern die Gedanken und Empfindungen der Seele den Erregungen des Körpers parallel laufen.

Dieses Verhältniß von Seele und Leib führt uns darauf, noch Einiges über den Occasionalismus, welcher damit in Verbindung steht, und dessen Verhältniß zu der Philosophie des Spinoza auseinander zu setzen.

Der Occasionalismus nämlich, oder das System der gelegentlichen Ursachen, dessen Keime sich schon in den Schriften des Cartesius finden, und das von den späteren Cartesianern, namentlich von Louis de la Forge und Arnold Geulinx weiter ausgebildet wurde, findet sich in seiner vollendetesten Gestalt bei Malebranche[70]).

Es enthält dies System drei wesentliche Lehrsätze, nämlich:

---

[65]) Eth. II. prop. VII. cum Sch.
[66]) Ibid. prop. XIII. cum Sch.
[67]) Ibid. lemna VII. Schol.
[68]) Recherche de la verité Liv. VI. chap. III. Vol. II. p. 56.
[69]) Ibid.
[70]) Malebr. Rech. d. l. Verité Liv. VI. Par. II. chap. III. und des Ecl. dazu.

1) Es giebt nur eine wahre Ursache, so wie es nur einen Gott giebt;
2) die Natur oder Kraft eines jeden Dinges ist nur der Wille Gottes und alle sogenannten natürlichen Ursachen sind nur gelegentliche Ursachen;
3) es bestimmt weder die Seele den Leib, noch umgekehrt.

Aus dem Beweise der beiden letzten Sätze folgt der erste mit Nothwendigkeit.

Was nun zunächst den zweiten Punkt betrifft, so haben wir gesehen, daß Malebranche das Wesen der natürlichen Dinge in die Ausdehnung setzt. Der Körper, als blos ausgedehnt, ist aber nicht im Stande, sich zu bewegen, sondern muß von einer außer ihm liegenden Kraft bewegt werden. Da nun, wie sich sogleich zeigen wird, der endliche Geist diese Bewegung nicht hervorbringen kann, so bleibt nur übrig, daß Gott, der Urheber der Natur, auch der Urheber der Bewegung sei, und da durch Bewegung alle Gegenstände und Veränderungen der Natur hervorgebracht werden, so ist Gott allein die wahre und wirkliche Ursache aller Dinge und Veränderungen in der Natur.

Daß aber zweitens der endliche Geist nicht im Stande ist, seinen eigenen Körper zu bewegen, folgt daraus — und dieß ist der von allen Occasionalisten vorgebrachte Grund — daß wir nicht wissen, wie dies geschieht. Wovon wir aber nicht wissen, wie es geschieht, das können wir auch nicht bewirken. Vermögen wir aber nicht einmal unsern eigenen Körper zu bewegen, dann noch viel weniger andere, denn dies müßte ja vermittelst unsers eigenen Körpers geschehen.

Es bleibt demnach nur übrig, daß Gott die alleinige Alles wirkende Ursache in allen Dingen sei.

Daß auch Spinoza alle causas transitorias, secundarias oder remotas verworfen habe, hat schon Jacobi hervorgehoben und es folgt dieses aus seinem Principe mit Nothwendigkeit.

Die näheren Punkte der Uebereinstimmung aber ergeben sich aus Folgendem: „Ein Ding," sagt er, „das etwas zu Wirken bestimmt ist, wurde nothwendig von Gott so bestimmt, und was von Gott nicht bestimmt ist, das kann sich selbst zum Wirken nicht bestimmen[71]). Es haben also auch nach ihm die Dinge keine eigene Kraft, mit der sie wirken, sondern es ist Gott, der in ihnen wirkt, denn das," sagt er, „wornach man von den Dingen sagt, daß sie etwas zu wirken bestimmt seien, ist nothwendig etwas Positives, Gott aber ist, vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, die wirkende Ursache, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein eines jeden einzelnen Dinges und daraus folgt denn auch, daß kein Ding aus und durch sich wirken kann, sonst wäre das eben Gesagte falsch." Dieses ist der erste Punkt.

Was den zweiten Satz betrifft, so lehrt er, „daß jedes Einzelwesen oder jedes Ding, welches endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, nicht dasein und nicht zum Wirken bestimmt sein kann, ohne zum Dasein und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und und ein bestimmtes Dasein hat. Und wiederum kann auch diese Ursache nicht zum Dasein und zum Wirken bestimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und zum Wirken bestimmt zu werden und sofort in's Unendliche[72])." Wollte man aber diesen zweiten Satz, daß jedes endliche Dasein zur Existenz und Wirksamkeit von einem andern endlichen Dinge bestimmt werden muß, so verstehen, als ob die einzelnen Dinge durch sich selbst wirksam wären, so würde er mit dem vorhergehenden, daß Gott jedes Ding zum Sein und zur Wirksamkeit bestimmt, in vollkommenem Widerspruche stehen. Es bleibt daher nur übrig, ihn

---

[71]) Eth. p. I. prop. 26.
[72]) Ibid. prop. 28.

zu fassen, wie die Occasionalisten den ihrigen, daß die natürlichen Ursachen nur die Veranlassung für die göttliche Wirksamkeit sind.

Den dritten Theil anlangend, daß weder der Geist in dem Körper wirke, noch auch umgekehrt, ist aus dem vorhin angegebenen Parallelismus zwischen der Reihe der Ideen und der Reihe der materiellen Dinge klar. Ueberdies trägt aber auch Spinoza diesen Satz noch im dritten Buch der Ethik als Lehrsatz vor, wobei er sich in der Anmerkung auf jenen Parallelismus beruft und zugleich auch das Argument der Occasionalisten für sich in Anspruch nimmt, daß Niemand wisse, auf welche Weise und durch welche Mittel der Geist den Körper bewege. Es stimmt also Spinoza mit den Occasionalisten nur nicht dem Worte nach überein, und wenn Leibnitz gerade auf diesen Punkt hinweist, um die Verwandtschaft beider Systeme anzuzeigen, so scheint er mir damit den Mittelpunkt der Sache zu treffen.

Was nun aus dem Parallelismus zwischen Leib und Seele, und namentlich aus der Unfähigkeit des menschlichen Willens, den eigenen Leib zur Thätigkeit zu bestimmen, für die menschliche Freiheit folgt, hat Spinoza mit herber Consequenz dargestellt. „Man denke sich einen Stein," sagt er, „der, während er sich bewegt, denkt und weiß, daß er bestrebt ist, so viel an ihm liegt, seine Bewegung fortzusetzen, so wird dieser Stein, da er seines Bestrebens sich bewußt und keineswegs gleichgültig ist, glauben, daß er vollkommen frei sei und aus keiner andern Ursache, als weil er will, in der Bewegung beharre. Und das ist jene menschliche Freiheit, welche alle zu haben sich rühmen, und welche allein darin besteht, daß die Menschen sich ihrer Begierden bewußt sind, die Ursachen aber, durch die sie bestimmt werden, nicht kennen. So meint das Kind, es begehre die Milch mit Freiheit; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er bestimme sich zur Flucht. Der Trunkene glaubt, er spreche aus freiem Geistesentschlusse das aus, was ihn, wenn er nüchtern, wieder ge-

reuet. So auch sind der Narr, der Schwätzer und die meisten dieses Gelichters der Meinung, daß sie aus freiem Entschlusse sich zum Handeln bestimmen, während sie doch nur dem Triebe nicht widerstehen können[73])." Wenn man also sagt, daß die menschlichen Handlungen vom Willen abhängen, so sind das Worte, die keinen Sinn haben[74]).

Malebranche faßt seine Ansicht über diesen Punkt in folgenden Worten kurz zusammen: „Ich gebe zu, daß der Mensch will und sich selbst bestimmt, aber nur darum, weil Gott sein Wollen bewirkt und ihn beständig zu (sich selbst als) dem Guten hinzieht; er bestimmt sich, aber nur darum, weil Gott ihm die Ideen und Empfindungen giebt, durch welche er sich bestimmt. Ich gebe auch zu, daß der Mensch allein (seul) sündigt, aber ich leugne, daß der Mensch darin etwas vollbringt; denn die Sünde, der Irrthum und selbst die Begierde (concupiscence) sind nichts[75])."

Wenn Malebranche dieser Lehre zum Trotz die menschliche Freiheit noch als eine Thatsache bestehen läßt und in gewisser Weise zu erklären sucht, so beweist das nur, daß die Freiheit tiefer in das Bewußtsein eingegraben ist, als daß das Gefühl derselben durch Gründe beseitigt werden könnte. Auch Spinoza hat noch einen Schein davon übrig gelassen. —

Hiermit möchte ich meine Darstellung schließen, als deren Resultat ich glaube feststellen zu dürfen, daß beide Philosophieen nicht allein in ihrer Grundlage und dem Principe, sondern auch in den wesentlichsten Punkten der Ausführung übereinstimmen. Sie weichen von einander ab in der Auffassung der Natur, welche dem Spinoza als ein in allen seinen Gliedern beseeltes

---

73) Ep. 62. Eth. p. III. prop. II. Schol.

74) Eth. II. prop. 35.

75) Recherche de la verité. Eclairciss. XV. Vol. II. p. 310.

Individuum erscheint, dem Malebranche aber ein todter von außen bewegter Mechanismus ist. Die Inconsequenz aber ist auf Seiten Malebranche's, indem er Anfangs behauptet, daß die göttlichen Vollkommenheiten sich schlechthin durchdringen, dann aber, bei der Erklärung der daseienden Dinge, sie ohne Grund auseinander hält.

Berlin, Druck von A. W. Hayn.

Spinoza

als Metaphysiker

vom

Standpunkte der historischen Kritik.

Von

Dr. Karl Thomas.

Königsberg.

In Commission bei Gräfe und Unzer.

1840.

Eine Schrift, die leider sich genöthigt sieht, vielen von grossen Männern aufgestellten Behauptungen zu widersprechen, darf wohl durch eine Vorrede die Gunst des Lesers zu gewinnen suchen, ohne deshalb ihren Verfasser dem Verdachte auszusetzen, als habe er dem Publikum nicht die Resultate seiner Arbeit, sondern sich selber vorlegen wollen. Zwar müssen jene Resultate selbst den Beweis übernehmen, dass eine so gewagte, und darum so verdächtige Opposition nicht hervorgegangen sei aus blosser Lust am Widerspruche und aus dem kindischen Eigensinne, die eigene Ansicht mit aller Hartnäckigkeit geltend zu machen, doch dürfte vielleicht Mancher darauf Rücksicht zu nehmen geneigt sein, dass die Grundgedanken dieser Schrift schon vor mehr als fünf Jahren, nach meinem ersten gründlichen Studium der Werke Spinoza's, entstanden, so

lange aber zurückgehalten wurden, weil ihre Mittheilung nicht den Beifall eines Mannes erwerben konnte, dessen Urtheilen ich nicht nur damals, sondern auch jetzt noch die höchste Achtung zu widmen verpflichtet mich fühle. Das Gewagte der von mir aufgestellten Behauptungen machte wiederholte Prüfungen derselben nothwendig, und erst als diese zu dem Resultate geführt hatten, dass ich einstweilige Versagung des Beifalls ruhig ertragen und einer Widerlegung durch Gründe eben so ruhig entgegen sehen könne, stand ich nicht an, meinen Gedanken durch die Dissertation de relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit, eine grössere Oeffentlichkeit zu geben. Seitdem ist ein Jahr vergangen, ohne dass die Organe der Kritik irgend eine Rücksicht darauf genommen hätten, welche die Beurtheilung der darin aufgestellten Gedanken auch nur im entferntesten berührte. Deswegen, und weil jene Schrift nicht dem Buchhandel übergeben worden, entschloss ich mich zur ausführlicheren Bearbeitung derselben in deutscher Sprache, hoffend, es werde Jemand sich finden, welcher die Mühe einer gründlichen Beurtheilung derselben nicht scheue, eine Mühe freilich, die nicht gering ist weil sie tiefeindringendes Quellenstudium Spino-

za's fordert. Denn, dass Behauptungen wie die, ich hätte Spinoza nicht verstehen können, weil ich Hegel's Lehren vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen nicht begriffen habe, und meine Arbeit sei schon vor ihrem Drucke widerlegt durch Herbart's geistreiche Aeusserungen über Spinoza, von mir nicht als Widerlegungen anerkannt werden dürfen, bedarf keines weiteren Beweises: es giebt einen Unterschied zwischen begreifen und für richtig halten, den solche Richter gar zu gerne verwischen möchten. Bin ich auch weit davon entfernt, meine Ansichten deswegen für richtig zu halten, weil sie mir so erscheinen, halte ich es vielmehr nicht für unmöglich, bei einer so schwierigen Aufgabe hier und dort geirrt zu haben, so wird doch nur ein Nachweis dieser Irrthümer aus den Schriften Spinoza's selber mich zur Berichtigung meiner Ansicht zwingen können, und ich hoffe, dass dann noch immer genug Resultate einer nicht unnütz verwendeten Mühe übrig bleiben werden.

Obgleich diese Arbeit ursprünglich ohne allen andern Zweck, als den meiner eigenen Aufklärung über die Lehren Spinoza's unternommen wurde, so zeigte sie sich doch bald dazu brauchbar, als

ein Hinderniss der leidigen Constructionsmethode entgegengestellt zu werden, die heute mit so viel Energie ihr Hauptaugenmerk auf die Verderbung der Geschichte der Philosophie richtet. Dass sie ein solches Hinderniss bilden würde, wäre sie in ihren Resultaten richtig, wird Niemand leugnen können, vielmehr jeder zugestehen müssen, dass sie die ganze Geschichte der Philosophie, wie sie als Ergebniss jener Construktionssucht sich darstellt, umstösst. Schon jetzt aber andeuten zu wollen, wohin diese Resultate führen werden, wäre zu vorlaut, da es sich eben erst um Feststellung und Anerkennung derselben handelt. Diese herbei zu führen ist mit ein Grund gewesen, der mich zur Herausgabe dieser Schrift veranlasst hat, da ich nicht wünschen kann, in der weiteren Verfolgung eines solchen Zweckes auf mein eigenes Urtheil allein angewiesen zu bleiben.

Königsberg, am 3. August 1840.

Karl Thomas.

Spinoza als Metaphysiker.



Erster Abschnitt.

Das Leben und die Schriften Spinoza's.

Lambert von Velthuysen beginnt die im 48sten Briefe in der den Werken Spinoza's beigefügten Sammlung enthaltene Beurtheilung des theologisch-politischen Traktates mit der Erklärung, dass nichts darauf ankomme, zu wissen, zu welchem Volke der Verfasser desselben gehöre, und was für ein Leben er führe. Aus dem Werke selbst gehe zur Genüge hervor, dass der sehr scharfsinnige und gelehrte Verfasser mit böserem Geiste und listiger und verschlagener als irgend Einer die heillose Ansicht der Deisten vertheidigt habe. Er endigt dieselbe mit den Worten, dass er nicht weit vom Wahren abzuirren glaube, in der Erklärung, dass der Auktor mit verdeckten und erheuchelten Beweisen nur reinen Atheismus lehre.

Der Nachdruck, mit welchem Spinoza sich gegen diesen Vorwurf und dessen Begründung vertheidigt, indem er sagt, dass es nur nöthig sei, zu wissen, in welchem Grade er Reichthümer und Ehre, das höchste Ziel aller Atheisten, verachte, um sicher zu bleiben vor solchem Argwohne, hat viele Freunde Spinoza's verleitet, die Vortrefflichkeit seines Charakters auch auf seine Lehre zu übertragen. Indem man aber gleichzeitig diese Art der Interpretation mit auf den Umstand ausdehnte, dass Spinoza ein Jude war, eingeweiht in alle Lehren der Weisen und des Glaubens dieses Volkes, rückte man seine Lehre der Lehre der Kabbala so nah als möglich, und ertheilte ihr dadurch eine ganz falsche Färbung.

Deswegen kann es nicht vermieden werden, von dem so oft behandelten Leben Spinoza's noch einmal zu reden, weniger, um ihn in Beziehung auf den ersten Punkt zu rechtfertigen, denn

diess ist bei der Uebereinstimmung Aller nicht mehr nöthig, als vielmehr um auf einige bis jetzt vernachlässigte Umstände und Thatsachen aufmerksam zu machen, die zur Aufklärung und Beseitigung vieler tief eingewurzelten Vorurtheile über die Werke und Gedanken dieses grossen Weisen dienen können.

Der Atheismus Spinoza's ist ein Ausdruck der Parteiwuth. Die Wissenschaft darf nicht einmal Götzendienerei mit diesem Namen belegen, wie viel weniger also die, wenn auch nicht richtigere, so doch viel erhabnere Ansicht Spinoza's, der, die ganze Natur in seinem Geiste erfassend, Gott nannte und seine Verehrung in die reinste und vollkommenste Erkenntniss jener setzte. Wohl aber ist es die Aufgabe der Wissenschaft, diese kühne Ansicht in einem so klaren Bilde richtig darzustellen, dass dieses allein ohne alle weitere Rücksicht die Basis des darüber auszusprechenden Urtheils bilde.

Baruch Spinoza wurde am 24. November des Jahres 1632 zu Amsterdam von nicht unbemittelten Eltern geboren, die als Portugiesische Juden dort Handel trieben. Lebhafte Phantasie, verbunden mit dem durchdringendsten Verstande, zeigten schon in seiner Kindheit, noch mehr aber in seiner Jugend, wie sehr ihn die Natur begünstigt habe. Deswegen bestimmte man ihn für das Studium der Hebräischen Sprache. Diese Art der Beschäftigung, welche die ganze Gelehrsamkeit der Juden bildete, war nicht im Stande, einem so glänzenden Geiste, wie dem seinigen zu genügen; er zählte noch nicht funfzehn Jahre, als er Einwürfe machte, deren Zurückweisung den geschicktesten Juden Mühe machte, und, wiewohl eine solche Jugend nicht das Alter der Einsicht zu sein pflegt, besass er genug davon, um zu erkennen, dass seine Zweifel den Meister verwirrten; aus Furcht aber, ihn zu reitzen, stellte er sich sehr befriedigt durch dessen Antworten, und begnügte sich, sie aufzuschreiben, um sich ihrer zu gehöriger Zeit und am gehörigen Orte zu bedienen.

Nur die Bibel lesend, war er bald im Stande, keines Auslegers mehr zu bedürfen; er machte so kluge Bemerkungen, dass die Rabbinen nur nach Art der Unwissenden darauf antworten konnten, die, wenn sie sich am Ende sehen, diejenigen, von welchen sie bedrängt werden, Ketzer nennen. Ein so unverstän-

diges Verfahren liess ihn erkennen, dass es unnütz sei, nach Wahrheit zu fragen, weil das Volk, unter dem er lebte, sie nicht kenne; blind aber an die heiligen Bücher seiner Nation zu glauben, wäre, so sprach er, eine zu grosse Liebe des alten Irrthums. Er entschloss sich daher, mit Niemanden zu Rathe zu gehen, als mit sich selber, keine Mühe aber bei der Entdeckung der Wahrheit zu sparen. Es gehörte ein grosser Geist, eine ausserordentliche Kraft dazu, um noch vor dem zwanzigsten Jahre einen solchen Plan zu verfolgen. In der That liess er bald sehen, bis wohin sein Geist und seine Betrachtungen reichen könnten. Denn von neuem die Bibel lesend, schuf er sich Licht durch die Wolken, hinter welchen, wie man ihm gesagt hatte, die Wahrheit sich verborgen hielte.

Nach Prüfung der Bibel las er mit gleicher Genauigkeit zu wiederholten Malen den Talmud, und, eingeweiht in die Kenntniss der hebräischen Sprache, fand er darin keine Schwierigkeiten, aber auch nichts, was ihn befriedigt hätte. Er besass aber genug Urtheil, um seine ersten Gedanken ruhen zu lassen, bevor er sie vor Andern zu rechtfertigen versuchte. Morteira indessen, sein Lehrer in der hebräischen Sprache, ein berühmter Jude, und der am wenigsten unwissende der damaligen Rabbinen, bewunderte die Führung und den Geist seines Schülers, er konnte nicht begreifen, wie ein Jüngling von solcher Einsicht eine solche Bescheidenheit besitzen könne. Um ihn aus dem Grunde kennen zu lernen, stellte er ihn zu wiederholten Malen auf die Probe, und gestand dann, dass er weder an der Schönheit seiner Sitten, noch an der seines Geistes auch nur den mindesten Tadel finde.

Dieser Lobspruch Morteiras vermehrte die gute Meinung, die man von seinem Schüler hegte, ohne diesen selbst eitel zu machen. In Folge einer früh gereiften Klugheit gab er wenig auf die Freundschaft und die Lobsprüche der Menschen. Die Liebe zur Wahrheit war in so hohem Grade seine vorherrschende Leidenschaft geworden, dass er beinahe Niemanden sah: aber welche Vorsicht er auch anwendete, so traf sich dennoch eins von den Ereignissen, bei welchen der Anstand die Flucht vor den Menschen verbietet. Unter denjenigen, welche am stärksten nach einer Verbindung mit ihm brannten, nannten zwei Jünglinge sich seine vorzüglichsten Freunde, und beschworen ihn, ihnen seine

wahren Gedanken zu offenbaren. Sie stellten ihm vor, dass, von welcher Art jene auch wären, er dabei nichts von ihrer Seite zu fürchten hätte, da ihre Neugierde keinen andern Zweck als die Aufklärung ihrer Zweifel kenne. Der junge Schüler, von solcher Anrede überrascht, blieb einige Zeit ohne Antwort; doch noch weiter bestürmt, sagte er lachend, sie hätten ja Moses und die Propheten, diese seien wahre Israeliten gewesen, und hätten schon über alles entschieden, sie hätten ihnen ohne Bedenklichkeit zu folgen, falls sie selber wahre Israeliten seien. Und soll ich ihnen glauben, erwiderte einer der jungen Männer, so giebt es nach meiner Ansicht keine körperlosen Wesen. Gott hat keinen Körper, die Seele ist nicht unsterblich, und die Engel sind keine wirklichen Wesen. Was glaubt ihr, fuhr er fort, sich an Spinoza wendend, hat Gott einen Körper? Giebt es Engel? Ist die Seele unsterblich? Ich gestehe, sagte der Schüler, dass, da ich nichts unkörperliches in der Bibel von Gott finde, es nichts widersinniges habe, zu glauben, Gott sei ein Körper, um so mehr, da Gott gross ist, wie der Prophet sagt, und eine Grösse ohne Ausdehnung und ohne Körper nicht kann gedacht werden*). Was die Geister anbetrifft, so ist es gewiss, dass die Schrift sie nicht für wirkliche, bleibende Substanzen ausgiebt, sondern für blosse Erscheinungen, deren Gott sich bediene zur Offenbarung seines Willens, also dass die Engel und andere Klassen der Geister nur unsichtbar sind in Folge ihrer feinen und durchsichtigen Materie, die nicht anders gesehen werden kann, als Bilder des Spiegels, Träume und Nachtphantome, so wie Jacob im Traume die Leiter sah, an welcher Engel auf- und niederstiegen; deswegen lesen wir nicht, dass die Juden die Sadducäer darum verdammten, weil sie an keine Engel glaubten, denn die Schrift erzählt nichts von ihrer Erschaffung. Was das Wesen der Seele anbetrifft, so bedeutet dies Wort, so oft die Schrift sich dessen bedient, nur das Leben oder dasjenige, was Leben hat. Es würde unnöthig sein, Gründe für ihre Unsterblichkeit zu suchen; im Gegentheil ist dieselbe sichtbar an hundert Stellen, und nichts leichter, als sie zu beweisen, doch ist hier nicht die Zeit noch der Ort, davon zu sprechen.

*) Conf. Tract. theol. polit. Cap. I. pag. 5.

Das wenige, was ihr da saget, erwiderte einer der beiden Freunde, könnte Leute, die weniger begehren als wir, befriedigen, aber es ist nicht genug, um eure Freunde damit abzuspeisen; diesen seid ihr etwas solideres schuldig, zumal da der Gegenstand zu wichtig ist, um nur angedeutet zu werden. Wir verlassen euch jetzt nur unter der Bedingung, dieses ein andermal wieder aufzunehmen.

Spinoza, der nur die Unterhaltung abzubrechen wünschte, versprach ihnen alles, was sie begehrten; in der Folge vermied er jede Gelegenheit, die sie wiederholt zur Erneuerung ihrer Unterhaltung suchten, und sich erinnernd, dass die Neugierde nur selten gute Absichten habe, forschte er nach der Führung seiner Freunde, und fand darin so vieles zu erinnern, dass er mit ihnen brach und sie nicht weiter sprechen wollte. Sobald seine Freunde seine Absicht bemerkten, begnügten sie sich, leise unter einander davon zu sprechen, so lange sie glaubten, es geschehe nur, um sie zu prüfen; als sie aber alle Hoffnung aufgegeben hatten, seinen Sinn zu beugen, schworen sie Rache, und, um ihren Zweck sichrer zu erreichen, fingen sie an, ihn in der Meinung des Volkes zu verdächtigen, und zu sagen, man täusche sich, wenn man glaube, dieser junge Mann werde eine Stütze der Synagoge werden, es scheine mehr, dass er der Zerstörer derselben werden wolle, da er nur Hass und Verachtung gegen das Gesetz Mosis hege; sie hätten sich auf das Zeugniss Morteira's an ihn gewendet, aber seine Gottlosigkeit und den Irrthum Morteira's in seiner guten Meinung von ihm erkennend, seien sie von den ersten Sätzen seiner Lehre mit Schrecken erfüllt worden. Bald wurden diese im Stillen ausgestreuten Einflüsterungen ruchbar, und, als sie die Zeit günstiger zur weiteren Verbreitung derselben erkannten, machten sie den Richtern der Synagoge ihre Anzeige, und erhitzten diese genugsam, um sie dahin zu bringen, Spinoza ohne weiteres Anhören zu verdammen. Obgleich die heiligen Diener des Tempels nicht über den Zorn erhaben sein dürften, so hemmten sie doch das erste Feuer desselben, und liessen Spinoza vor sich laden. Er, der sein Gewissen rein glaubte, ging fröhlich in die Synagoge, wo seine Richter mit niedergeschlagenen Gesichtern und verzehrt von dem Eifer für das

Haus Gottes, ihm sagten: dass sie nach den guten Hoffnungen, die sie von seiner Frömmigkeit gehegt, mit Betrübniss das böse über ihn umlaufende Gerücht vernommen hätten, sie hätten ihn gerufen, um die Wahrheit zu erfahren, in der Betrübniss ihres Herzens forderten sie ihn auf, Rechenschaft abzulegen von seinem Glauben, er wäre des schrecklichsten Verbrechens angeklagt, der Verachtung des Gesetzes, sie wünschten innig, dass er sich reinigen könne, doch wenn er überwiesen würde, so wäre keine Züchtigung gross genug, um ihn zu strafen. Sie beschworen ihn sodann, ihnen zu sagen, ob er sich schuldig fühle, und als er beim Leugnen beharrte, traten seine falschen Freunde auf und behaupteten keck, gehört zu haben, wie er den Aberglauben der Juden verspottet, wie er gesagt habe, sie seien in Unwissenheit geboren und erzogen, sie wüssten nicht, was Gott sei, und hätten doch die Kühnheit, sich, zur Verachtung anderer Nationen, sein Volk zu nennen, das Gesetz sei eingeführt von einem Manne, klüger als sie, in der That aber aus politischen Zwecken; es sei jedoch nicht sehr viel mehr erleuchtet in Bezug auf die Kenntniss der Natur und Gottes.

Diess, verbunden von den Verläumdern mit dem, was er von Gott, von der Seele und von den Engeln gesprochen hatte, erschütterte die Gemüther, sie schrieen Anathema, bevor noch der Angeklagte Zeit zu seiner Rechtfertigung erhalten.

Die Richter vom heiligen Eifer getrieben, ihr verachtetes Ansehn und das entheiligte Gesetz zu rächen, fragen, dringen in ihn, bestürmen ihn. Der Angeklagte erwidert darauf, dass dieses Benehmen sein Mitleid errege, dass er eingestehen würde, wessen sie ihn auf Aussage solch ehrenwerther Zeugen schuldig erklärten, wenn nicht unantastbare Beweise nöthig wären, sie zu begründen.

Indessen war Morteira von der Gefahr seines Schülers unterrichtet, er läuft in die Synagoge, und nachdem er Platz genommen unter den Richtern, fragt er ihn, ob er sich des guten Beispiels erinnere, das er ihm gegeben; ob seine Empörung der Lohn sei für die Mühe, die er auf seine Erziehung verwendet; ob er nicht fürchte, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Der Anstoss sei schon gross, noch aber die Zeit da, ihn zu bereuen.

Nachdem Morteira seine Worte erschöpft hatte, ohne die Festigkeit seines Schülers erschüttern zu können, stimmte er einen furchtbareren Ton an, drang als Fürst der Synagoge in ihn, sich für die Reue oder für die Strafe zu erklären, und drohte ihn auszustossen, falls er nicht augenblicklich Zeichen der Erkenntniss blicken lasse.

Der Schüler, ohne sich schrecken zu lassen, erwiderte kühn, dass er das Gewicht seiner Drohungen kenne, dass er zum Lohn der Mühe, die er gehabt, ihn die hebräische Sprache zu lehren, ihm gerne Gelegenheit geben wolle, sich in der Kunst des Bannens zu üben.

Auf diese Worte spie der erzürnte Rabbi all seine Galle gegen Spinoza und entliess nach einigen kalten Vorwürfen die Versammlung; er ging fort, nachdem er geschworen, nicht anders als mit dem Blitze in der Hand zurückzukehren. Aber wiewohl er schwur, so glaubte er nicht, sein Schüler würde die Kühnheit haben, ihn zu erwarten. Er betrog sich in seinem Glauben, denn die Folge zeigte, dass er sich zwar hinreichend von der Schönheit seines Geistes, nicht aber von seiner Kraft oder vielmehr von seiner Hartnäckigkeit unterrichtet hatte.

Spinoza setzte seine Standhaftigkeit nicht nur diesen Drohungen der rohen Gewalt, sondern auch den einladenden Anerbietungen bedeutender Jahrgelder entgegen, mit welchen man seinen Widerruf und sein ruhiges Verbleiben im Schosse der jüdischen Gemeine erkaufen wollte. Nachdem die Zeit verflossen, welche man ihm zur Aenderung seines Entschlusses gesetzt hatte, wurde der Bann in aller Förmlichkeit ausgesprochen. Als ihm die Nachricht davon mitgetheilt wurde, erklärte er, dass man ihn nur zu dem zwinge, was er selber gethan haben würde, hätte er nicht das Aufsehn vermeiden wollen. Er fügte im jugendlichen Uebermuthe eine Lästerung hinzu, und fuhr dann fort, dass er mit Vergnügen den Weg betrete, den man ihm eröffnet, mit dem Troste, dass sein Auszug unschuldiger sei, als der der Juden aus Aegypten, obgleich seine Zukunft nicht mehr gesichert sei als die ihrige damals. Er bestehle niemand, und dürfe sich rühmen, sich nichts vorzuwerfen zu haben, welche Ungerechtigkeit man auch an ihm begehe. Den Rabbinen übersandte er eine Verthei-

digungsschrift in portugiesischer Sprache, welche nur in demjenigen uns erhalten ist, was daraus von Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat hinüber genommen wurde.

Der wenige Umgang, den er seit einiger Zeit mit den Juden gepflogen, hatte ihn veranlasst, die Bekanntschaft einiger Christen zu suchen; er hatte Freundschaft mit einigen geistreichen Personen geknüpft, welche ihm sagten, es sei Schade, dass er nicht Griechisch und Latein verstände. Wie gewandt er auch im Hebräischen, Italienischen und Spanischen war, ohne vom Deutschen, Flamändischen und Portugiesischen, seinen Muttersprachen zu reden, so erkannte er dennoch selber, von welcher Wichtigkeit es wäre, die Mittel zur Erlernung des Lateinischen zu erlangen. Ein deutscher Lehrer unterrichtete ihn in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache, aber er hatte kein Geld und keine Freunde, die im Stande gewesen wären, ihn bei seiner Vervollkommnung zu unterstützen.

Wie er nun fortwährend daran dachte, und bei jedem Zusammentreffen davon sprach, bot van den Ende, der mit Erfolg im Griechischen und Lateinischen unterrichtete, ihm seine Mühe und sein Haus an, ohne eine andere Vergeltung dafür zu fordern, als seine Hilfe beim Unterricht, wenn er dazu fähig sein würde. Van den Ende hatte eine einzige Tochter, so fertig im Lateinischen und in der Musik, dass sie im Stande war, die Schüler ihres Vaters in dessen Abwesenheit zu unterrichten. Wie nun Spinoza Gelegenheit hatte, sie zu sehen und sehr oft mit ihr zu sprechen, fasste er Zuneigung zu derselben und gestand oft, dass er die Absicht gehabt habe, sie zu heirathen. Doch wurde dieses und ein wahrscheinlich damit verbundener Uebertritt zur katholischen Kirche durch das Bündniss verhindert, welches jene mit einem andern Schüler ihres Vaters, Kerkering, einging. Leider ist es nicht möglich, das Jahr zu bestimmen, in welchem seine Exkommunikation stattfand und wie lange seine Verbindung mit van den Ende demnach gedauert habe, die nach Boullainvilliers erst nach jenem Ereignisse anfing. Dieser Umstand ist in sofern von Wichtigkeit, als Spinoza's Studium des Cartesius von seiner Kenntniss der lateinischen Sprache abhängen musste, Colerus aber in seiner Lebensbeschreibung Spinoza's davon so unbestimmt spricht, dass

man annehmen könnte, Spinoza sei schon in seiner frühsten Jugend im Lateinischen unterrichtet worden. Doch dürften wohl Boullainvilliers's viel genauere Nachrichten den Vorzug verdienen, um so mehr, da in dem theologisch-politischen Traktate gar keine Spuren der Cartesianischen Lehre sich finden; hierauf darf aber viel gegeben werden, da dieser Traktat, vielleicht eine blosse Uebersetzung und Ausführung der den Rabbinen eingesendeten Vertheidigungsschrift, jedenfalls die Resultate derjenigen Studien enthält, mit welchen Spinoza vor seinem Austritte aus der jüdischen Gemeinde sich beschäftigt hatte. Vielleicht lassen sich die widersprechenden Behauptungen dahin vereinigen, dass die jüdischen Rabbinen keinesweges so schnell mit seiner Exkommunikation vorgeschritten, dass dem Spinoza nach jenen von Boullainvilliers erzählten Auftritten in der Synagoge eine bedeutend lange Zeit zur Besinnung gelassen wurde. Erlernte er während dieser Frist das Lateinische, so könnte er aus der Kenntniss des Cartesius den Stoff gesogen haben, der seinen Bruch mit den Rabbinen unheilbar machen, diese aber zu einer Maasregel zwingen musste, welche die Verfassung der Synagoge nothwendig heischte, nachdem sie von ihrer Seite alles gethan hatten, um einen so gehässigen und auffallenden Schritt vermeiden zu können.

Spinoza verliess nach hinlänglicher Erlernung der lateinischen Sprache das Studium der Theologie, um sich dem der Naturwissenschaft zu widmen, und entschied sich hiebei für Cartesius, dessen Werke ihm in die Hände gefallen und mit Begierde von ihm gelesen waren. Er hat oft eingestanden, dass er von dorther alle seine Kenntnisse der Philosophie geschöpft habe. Am meisten soll ihm der Grundsatz des Cartesius gefallen haben, dass nichts für wahr angenommen werden dürfe, was nicht durch gute und sichere Gründe bewiesen worden. Er zog daraus die Folgerung, dass die lächerlichen Lehren und Grundsätze der jüdischen Rabbinen von keinem gesunden Verstande könnten anerkannt werden, weil dieselben auf das Ansehn der Rabbinen allein sich stützten, ohne, wie sie zwar in der That, aber ohne Grund und ohne den mindesten Schein eines Grundes behaupteten, von Gott zu kommen.

Für die Entwickelung der Gedanken Spinoza's aus denen des Cartesius ist es nicht unwichtig, daran zu erinnern, dass er seine

erste Kenntniss desselben unter dem Einflusse van den Ende's erworben, der, in den Verdacht gerathend, den Seelen seiner Schüler den Samen des Atheismus einzupflanzen, die Mittel seines Lebensunterhaltes verlor, und so zu Unternehmungen fortgestossen wurde, welche ihm den Tod durch Henkershand brachten.

In dem Asyle, welches Spinoza bei van der Ende gefunden hatte, glaubte er sich vor weiteren Nachstellungen der Juden gesichert. Doch war er selbst nicht der Vermuthung fremde, dass diese Nachstellungen sich bis auf sein Leben ausdehnten, und war zu dieser Vermuthung durch einen von einem Juden ihm beigebrachten Dolchstich, der jedoch sein richtiges Ziel verfehlte, nur zu sehr berechtigt. Morteira und seine Amtsgenossen wollten jedoch nach diesem verfehlten Versuche ihn wenigstens aus Amsterdam vertreiben. Sie wendeten sich an die der Stadt vorgesetzten Behörden, und sagten, Spinoza sei nicht wegen gewöhnlicher Gründe von ihnen ausgestossen, sondern wegen ruchloser Lästerung Moses und Gottes. Sie vergrösserten das Verbrechen durch alles, was heiliger Eifer knechtischen Seelen an die Hand giebt, die von keiner Versöhnung wissen wollen, und verlangten zum Schlusse, dass der Angeklagte aus Amsterdam verwiesen werde. Den Richtern der Stadt entging nicht der ungewöhnliche Eifer und der Nachdruck, mit welchem der Rabbi gegen seinen Schüler auftrat, sie suchten seine Klagen zu umgehen, und wiesen ihn an die Geistlichen der reformirten Gemeinde. Diese geriethen durch die Beschwerden derselben in Verlegenheit. In der Art, wie der Angeklagte sich vertheidigt hatte, konnten sie keine Ruchlosigkeit erkennen, auf der andern Seite war aber der Kläger Rabbi, und der Rang desselben erinnerte sie an ihre Stellung Sie konnten nicht einen Menschen freisprechen, der ihresgleichen verderben wollte, ohne das Priesterthum zu beschimpfen. Diese Rücksicht liess sie ihren Entschluss zu Gunsten des Rabbi fassen, also, dass die Behörden, welche denselben nicht zu widersprechen wagten, den Angeklagten auf einige Monate aus Amsterdam verwiesen. So wurde der Rabbinismus gerächt; die Richter handelten aber weniger nach eigener Neigung, als um sich unangenehmen Berührungen mit den gefährlichsten aller Menschen zu entziehen.

Dieses Urtheil reifte den Entschluss Spinoza's, Amsterdam zu verlassen. Nachdem er von den Wissenschaften so viel erlernt hatte, als ein Philosoph davon wissen muss, dachte er darauf, sich dem Gewühle der Stadt zu entziehen, als es ihm lästig zu werden anfing. So war es nicht die Verfolgung, die ihn vertrieb, sondern die Liebe der Einsamkeit, in deren Ruhe er die Wahrheit zu finden hoffte.

Diese starke Leidenschaft, die ihn unaufhörlich verfolgte, liess ihn mit Freuden seine Vaterstadt verlassen, um sich zu einem Bekannten zurückzuziehen, der auf der Strasse von Amsterdam nach Auverkerk wohnte. Dort benutzte er seine Zeit zum Studiren und zum Verfertigen seiner optischen Gläser. Denn diese Kunst hatte er mittlerweile erlernt, um sich seinen Lebensunterhalt selbstständig zu erwerben, und die Vollkommenheit, die er darin erlangt hatte, liess ihn diesen Zweck vollständig erreichen. Von hier begab er sich nach kurzer Zeit nach Rheinsburg nahe bei Leyden, wo wir ihn der Auktorität seiner Briefe nach im Jahre 1661 finden. Fern von den Schwierigkeiten, die er nur durch die Flucht hatte besiegen können, widmete er sich hier gänzlich der Philosophie. Wie er nun wenige Schriftsteller fand, die seinem Geschmacke entsprochen hätten, so nahm er zu seinem eigenen Nachdenken Zuflucht, entschlossen, zu prüfen, bis wie weit dasselbe sich ausdehnen könne. Er blieb jedoch nicht lange in diesem Zufluchtsorte, denn ungeachtet der Maasregeln, die er getroffen, um jede Berührung mit seinen Freunden zu vermeiden, unterliess man es nicht, ihn von Zeit zu Zeit zu besuchen, und niemals verliess man ihn anders, als wider Willen. Er ging im Jahre 1664 nach Voorburg, um eine noch grössere Einsamkeit zu finden, von hier aber im Jahre 1669 nach Haag, zur grössern Bequemlichkeit derer, die keine Umwege scheuten, um ihn von allen Seiten zu suchen.

Hier führte er ein Leben, für welches die Geschichte der Philosophie kein zweites Beispiel finden dürfte, ausgezeichnet durch Mässigkeit, Sauberkeit, frei von allem Durste nach Ruhm und Habe, geschmückt mit allen Tugenden, welche das Leben des Menschen nur zieren können. Er weist die zartesten Anerbietungen reicher Geschenke zurück, auf inständigstes Dringen

nicht mehr annehmend, als die Sicherung seiner nothdürftigsten Existenz verlangte, er verglich sich in seiner Genügsamkeit mit der Schlange, die in ihren Schwanz beisst, andeutend, dass er nie mehr einnehme, als er brauche, und dieses war wenig. Friedfertig im höchsten Grade, war er entschlossen, sich dem wüthenden Pöbel entgegen zu stellen, welcher das Haus seines Wirthes stürmen wollte, als er in Folge einer Reise in die französischen Provinzen für einen Spion des Auslandes gehalten wurde. So lebte er der Wissenschaft und seiner Kunst, dem Umgange seiner nahen und dem ausgedehnten Briefwechsel mit seinen auswärtigen Freunden, und starb von allen diesen geachtet und bedauert am 25. Februar des Jahres 1677 an einer Schwindsucht, die zu früh seinem Leben ein Ende setzte.

Neben so vielen schlagenden Beweisen von ausgezeichnetem Muthe und rücksichtslosester Wahrheitsliebe dürfte die Behauptung, Spinoza sei nicht ohne Vorsicht bei der Mittheilung seiner wahren Gedanken verfahren, als eine sehr böswillige Verläumdung betrachtet werden. Wird sie, in Folge hinreichend gewichtiger Gründe, dennoch gewagt, so möge man zuvörderst bedenken, dass ein Unterschied stattfindet, zwischen der Heuchelei der Verstellung und zwischen der ehrenwerthen Vorsicht, die nicht für gut findet, unter allen Umständen alles zu sagen. Spinoza strebte nicht nach der Ehre eines Märtyrers der Wahrheit, er begehrte nur die Ruhe, die er für die Ausbildung seines Geistes brauchte, er strebte nicht danach, die Welt durch seine Gedanken in Bewegung zu setzen, sondern mochte wohl einsehen, dass Reformen im Reiche jener nur durch die Uebereinstimmung der ausgezeichnetsten Geister in ihrem Streben nach Wahrheit herbeigeführt werden können und dürfen. Von diesen allein kann eine erfolgreiche Wirkung auf die Umbildung des Gedankenkreises der Masse ausgehen, der umgekehrte Weg aber, wie überall, nur zu den traurigsten Resultaten führen. Für solche Männer hat Spinoza seine Gedanken mit der entschiedensten Klarheit entwickelt, und es wäre nicht nöthig, sie gegen vielfältige und grosse Missverständnisse in Schutz zu nehmen, wenn man allen Werken Spinoza's eine gleiche Aufmerksamkeit erwiesen hätte.

Es ist jedoch nöthig, eine von der gewöhnlichen Ansicht über die Lehren Spinoza's so abweichende Meinung durch eine möglichst genaue Darlegung der Umstände zu begründen, welche die Verfassung der uns erhaltenen philosophischen Werke Spinoza's begleitet haben.

In dem Traktate von der Verbesserung der Einsicht sagt Spinoza, dass es vor allen Dingen bei der Erreichung dieses Zweckes nothwendig sei, einige Lebensregeln, gleichsam als wären sie gut, vorauszusetzen, und zwar:

Dem Fassungsvermögen des grossen Haufens gemäss zu sprechen, und alles dasjenige zu thun, was der Erreichung unseres Zweckes kein Hinderniss entgegensetze. Denn nicht wenig Vortheil würden wir davon erhalten, wenn wir diesem Fassungsvermögen so viel zugeständen, als nur möglich; hiezu komme, dass dadurch die Ohren geneigt gemacht würden zur Aufnahme der Wahrheit;

Dem Vergnügen so weit zu leben, als es zur Erhaltung der Gesundheit Noth thue;

Endlich so viel Geld und andere Dinge zu erwerben, als anständiges Leben und Gesundheit und die Beobachtung der unsern Zwecken nicht widerstrebenden Sitten des States erforderten.

Die beiden letzten Grundsätze, zumal nach dem Beispiele erklärt, welches Spinoza in seinem Privatleben für sie aufstellte, machen jede weitere Erklärung überflüssig. Spinoza hat in Beziehung auf sie niemals die Grenzen des Schicklichen übertreten, gleichweit entfernt von dem schmutzigen Cynismus des Diogenes und von dem Luxus des ausgearteten Epikuräers.

Der erste Grundsatz trifft ihn als Schriftsteller, und es lässt sich vermuthen, dass er auch hier nur eine richtige Mitte verstanden wissen wollte, und selber befolgt zu haben, sich rühmen möchte.

Dass Spinoza unter dem grossen Haufen nicht den Pöbel verstehen wollte, bedarf kaum der Erwähnung, denn für diesen wurde kein Werk Spinoza's, auch nicht der Traktat von der Verbesserung der Einsicht geschrieben. Er schrieb nur für denjenigen

Theil des Publikums, der nach dem Grade seiner Bildung in den Kreis philosophischer Gedanken hineinreicht, und in diesem gab es damals wie immer viele, die nur das wussten, was sie gelernt hatten, nur das für wahr hielten, was sie durch irgend eine äussere Auktorität begründen konnten. Und diese sind immer der grosse Haufen der Philosophen. Hier waren Vorurtheile zu schonen, deren zu dreiste und voreilige Verletzung zu bedeutende Interessen des Lebens stören konnte, hier andere zu berücksichtigen, die eine zu gefährliche Verfolgung hätten herauf beschwören können.

Das siebzehnte Jahrhundert dampfte noch von den Scheiterhaufen Jordan Brunos und Lucio Vanini's; die vereinigten Staten hatten sich durch den Versuch der Verfolgung entehrt, durch welchen sie Descartes nach Schweden trieben. Spinoza hatte schon erfahren, wie leicht auch die entgegengesetztesten Richtungen der Theologie und Religion sich zu seiner Verfolgung und Unterdrückung vereinigen konnten. Fast alle wurden durch das Ansehen verknüpft, welche die Lehren des Cartesius bei ihnen fanden. Spinoza selbst theilte den Enthusiasmus für die neue Naturphilosophie desselben im zu hohen Grade, um nicht die Anhänglichkeit Anderer an die Gedanken desselben schätzen zu können. Die Hauptpersonen dieses Haufens lernen wir aus dem 7ten und 19ten Briefe kennen. Es ist dort von wiehernden Theologastern und dummen Cartesianern die Rede. Durfte Spinoza auch nicht hoffen, solche Leute zu überzeugen, so war es dennoch der Klugheit gemäss, diesen nicht zu viel Angriffspunkte blos zu stellen.

Die Grenzen, zwischen welchen diese Akkommodation Spinoza's sich bewegen konnte, sind leicht zu entwickeln. Auf der einen Seite war es die knechtische Nachbetung dessen, was sich der allgemeinen Anerkennung des grossen Haufens erfreute, auf der andern Seite das schroffe Gegenüberstellen der eigenen Ansicht gegen alles, was eine vorsichtige Schonung erheischte, weil ein erfolgloser Kampf weder der Wissenschaft noch dem Leben frommen konnte. Darum wies er den Ruf nach Heidelberg zurück mit den Worten, er wisse nicht, in welche Grenzen die ihm versprochene Freiheit des Denkens eingeschlossen werden müsse,

damit er nicht scheine, die öffentlich anerkannte Religion umstürzen zu wollen. Denn Spaltungen entständen weniger aus wahrem religiösen Eifer, als aus den verschiedenen Leidenschaften der Menschen, oder aus der Neigung zum Widerspruche, in Folge dessen man gewohnt sei, Alles, so richtig es auch gedacht sei, zu verdächtigen und zu verdammen. Und da er dieses schon in seinem Privatleben erfahren, so habe er es noch vielmehr in der hohen ihm angebotenen Stellung zu fürchten. Man würde daraus sehen, dass er nicht an der Hoffnung einer bessern Vermögenslage hänge, sondern nur aus Liebe zur Ruhe, die er auf andere Weise sich nicht bereiten zu können glaube, sich des öffentlichen Lehrstuhles enthalte. Darum erwiderte er auf die dringenden Bitten Oldenburgs, seine Gedanken und Werke der Oeffentlichkeit zu übergeben, er wolle lieber schweigen, als wider den Willen seines Vaterlandes seine Ansichten den Menschen aufdringen, und sich dieselben dadurch zu Feinden machen.

Dass Spinoza sich in seiner Bearbeitung der Cartesianischen Prinzipien der Naturphilosophie und in seinen denselben angehängten metaphysischen Gedanken nicht nur vielfache Akkommodationen erlaubte, sondern diese Werke nur deswegen erscheinen liess, weil er seine eigenen Gedanken nicht darlegen wollte, lässt sich auf historischem Wege beweisen. Der theologisch-politische Traktat bedient sich gleicherweise keiner Akkommodationen, welche das Verständniss der darin vorkommenden Anklänge seiner Philosophie mehr erschwerten, als die fragmentarische Art, deren er sich dort bei diesem den Gegenstand jener Abhandlung nur mittelbar berührenden Thema bediente. Die dunkeln und absichtlich dunkel gehaltenen Andeutungen desselben erscheinen erst nach Zusammenhaltung desjenigen, was von dem Ganzen seiner Philosophie sich aus der Ethik, aus dem Traktat von der Verbesserung der Einsicht und aus seinen Briefen entwickeln lässt, in vollständiger Klarheit. Sehr schwierig ist dagegen der Nachweis dessen, was in die Ethik nur dieser Akkommodation wegen aufgenommen wurde, und um so schwieriger, da gerade Sätze davon getroffen werden, deren Abänderung und Zurückweisung den ganzen Charakter der Lehre Spinoza's, wie er sich nach einer Erklärung der Ethik ohne Berücksichtigung dieses Punktes

darstellt, vollständig ändert. Doch hievon wird unten gehandelt werden.

Der tractatus de emendatione intellectus spielt unter den Werken Spinoza's eine ganz eigenthümliche Rolle. Er ist nicht ganz frei von denjenigen Akkommodationen, welche Spinoza den theologischen Ansichten der Cartesianer machen zu müssen glaubte, er behandelt sie aber darin auf eine Weise, die gar keine Zweifel über seine eigentlichen Gedanken aufkommen lässt, obgleich sie das Verständniss derselben erschweren. Noch mehr aber erschwert jenen Aufsatz der Umstand, dass er eine Methode enthielt, die zur Entwickelung des Systemes leiten sollte, aber erst nach vollständiger Vollendung desselben geschrieben, das ganze System schon auf allen Punkten voraussetzt, und sich überall an dasselbe anlehnt.

Weil aber darin nichts destoweniger manche Sätze der Philosophie Spinoza's mit ganz vorzüglicher Klarheit hervortreten, bietet jene Abhandlung ein so ausgezeichnetes Mittel zum Verständniss Spinoza's, dass man dem Herausgeber nur dankbar dafür sein kann, dieses wichtige Fragment der Werke Spinoza's gerettet zu haben.

Was die Zeit anbetrifft, in welcher Spinoza die uns erhaltenen philosophischen Werke verfasste, so müssen dafür die Jahre 1661 bis 1663 angenommen werden.

Die geometrische Beweisführung der Grundsätze der Cartesianischen Naturphilosophie mit den metaphysischen Gedanken erschienen im Jahre 1663, und sprechen selbstredend für die Zeit ihrer Verfassung. Von grosser Wichtigkeit für die Bestimmung des schriftstellerischen Charakters Spinoza's sind die nähern Umstände, welche das Erscheinen dieses ersten seiner Werke bedingten. Die Bevorwortung, welche er so wie die letzte Feile des Styles bei jenem Werke einem ihm befreundeten Arzte übertragen hatte, erzählt nur, dass die in dem Werke enthaltenen Schriften einem Unterrichte ihren Ursprung verdanken, welchen Spinoza einem Jünglinge in der Cartesianischen Philosophie ertheilen sollte. Es wird sodann behauptet, Spinoza habe es deswegen für eine Gewissenssache gehalten, sowohl in den Prinzipien der Naturphilosophie als auch in den metaphysischen Gedanken auch nur um die

Dicke eines Nagels von jenem Weisen abzuweichen, doch sei er weit entfernt, alles für wahr zu halten, was er darin oft mit scheinbar grossem Aufwande auf geometrischem Wege bewiesen.

Ausführlicher und genauer handelt Boullainvilliers von der Entstehung dieses Werkes in seiner Beschreibung des Lebens Spinoza's. Die Freunde, die ihn bis nach Rheinsburg verfolgten, waren Cartesianer. In ihren Unterredungen mit ihm kamen sie auf Schwierigkeiten, von denen sie behaupteten, dass sie nur nach den Grundsätzen ihres Meisters gelöst werden könnten. Spinoza überzeugte sie von ihrem Irrthume, und zwar durch ganz entgegengesetzte Gründe. Aber wie weit geht nicht die Kraft des Vorurtheils! Diese Freunde unterliessen bei ihrer Rückkunft nach Amsterdam nicht, sich dadurch ein Ansehn zu geben, dass sie öffentlich behaupteten, Cartesius sei nicht der einzige Philosoph, dem man folgen müsse. Der grösste Theil der reformirten Geistlichen, damals ganz von der Lehre dieses grossen Mannes besessen, und eifersüchtig auf das Recht, welches solche Leute in der Unfehlbarkeit ihres Urtheils zu besitzen glauben, schrieen gegen ein Gerücht, das sie beleidigte, und unterliessen nichts, dasselbe in seiner Quelle zu unterdrücken. Aber was sie auch thaten, das Uebel wuchs also, dass ein Bürgerkrieg in dem Reiche der Wissenschaft auszubrechen drohte.

Damit dieser verhindert würde, bat man unseren Philosophen, sich offen über Cartesius zu erklären. Spinoza, der nur Frieden wünschte, widmete gern einige Stunden seiner Musse dieser Arbeit, und liess seinen Abriss der Cartesianischen Untersuchungen drucken. Aber was er auch zum Vortheil dieses grossen Mannes hatte sagen können, die Anhänger desselben, des Atheismus angeklagt, thaten von Stund an alles, den Sturm auf unsern Autor zu leiten. Diese Verfolgung dauerte so lange, als sein Leben.

Auch nach seinem Tode hatte er von dem Hass seiner Verfolger zu leiden. Die abentheuerlichsten Gerüchte wurden von seinem Hinscheiden verbreitet, es erschienen Kupferstiche, auf denen er das Zeichen der Verwerfung auf seinem Antlitz tragen sollte.

Wichtiger jedoch als dieses ist eine genauere Darlegung der ganz entgegengesetzten Gründe, mittelst welcher Spinoza die Schwierigkeiten seiner Freunde, abweichend von Cartesius, löste. Da dadurch der Verdacht des Atheismus auf die Cartesianer fiel, so konnten sie nur in einer solchen Umgestaltung dieser Lehre liegen, welche mit Leichtigkeit sich anbringen liess, ohne die Hauptmasse derselben zu treffen. Sonst hätten die reinen Cartesianer nicht von der aus dieser Umänderung herandrohenden Gefahr durch das blosse Gerücht davon getroffen werden können. Auch dieser Umstand dient dazu, das richtige Verhältniss zwischen Cartesius und Spinoza erkennen zu lassen.

Aber noch andere Zwecke als eine blosse Wiederherstellung des Friedens beabsichtigte Spinoza mit der Herausgabe jenes Werkes. Er schreibt nämlich im neunten Briefe aus dem Jahre 1663 an Oldenburg, dass er die Beantwortung seines letzten Briefes wegen einer Reise nach Amsterdam hätte aufschieben müssen. Dort hätten seine Freunde ihn gebeten, einen Traktat über den zweiten Theil der Cartesianischen Prinzipien und über die Hauptpunkte der Metaphysik zu veröffentlichen, die er früher einem Schüler diktirt habe, dem er seine Ansichten nicht offen beibringen wollte.

Der Grund, warum er sich dessen nicht geweigert habe, sei der, dass er hoffe, bei dieser Gelegenheit würden Einige, welche die höchsten Würden in seinem Vaterlande bekleideten, sich finden, die Anderes, was er geschrieben habe und als das seinige anerkenne, zu sehen wünschen, und ihm die Gelegenheit geben würden, dasselbe ohne Gefahr der Oeffentlichkeit zu übergeben. Wenn dieses eintrete, so würde er nicht anstehen, sogleich etwas drucken zu lassen, wo nicht, so werde er lieber schweigen, als seine Ansichten wider den Willen seines Vaterlandes den Menschen aufdringen, und dieselben sich dadurch zu Feinden machen.

Diese ersehnte Gelegenheit erhielt er nicht, denn der theologisch-politische Traktat erschien erst im Jahre 1670 unter falschem Druckort und ohne den vorgesetzten Namen des Verfassers. Der theologisch-politische Traktat erschien zwar erst in diesem Jahre zum ersten Male im Druck, doch ist schon oben erwähnt worden, dass die Entstehung der Grundgedanken desselben in

eine frühere Zeit gesetzt werden müsse. Lässt sich aber beweisen, dass die eigenthümliche Ausbildung des philosophischen Gedankenkreises Spinoza's zwischen die Jahre 1660 und 1663 gesetzt werden muss, so lässt sich mit mehr als blosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass bei der nothwendigen Voraussetzung seines vollendeten Systemes für das vollständige Verstehen jenes Traktates, die den Rabbinen überreichte Schutzschrift in jener Zeit oder in Folge der in jener Zeit gebildeten Gedanken mehrfache Veränderungen erfahren habe. Ohne Zweifel war dieses Werk schon lange vor seiner Erscheinung im Druck fertig, sonst hätte Oldenburg nicht schon im Jahre 1663 auf theologische Schriften hindeuten können, deren Erscheinung zu wünschen wäre (Ep. 7.). Im achten Briefe bat er Spinoza um die handschriftliche Uebersendung derselben, wenn irgend welche Umstände ihre Herausgabe unmöglich machen sollten; und dass diese Uebersendung vor dem Ende des Jahres 1665 stattgefunden habe, ergiebt sich aus dem 17ten Briefe, in welchem Oldenburg auf ein in einem andern Briefe von ihm über einen Traktat, der nur dieser sein kann, ausgesprochenes Urtheil zurückweist. Ich hatte, sagt er, in jenem Briefe ein Urtheil über jenen Traktat ausgesprochen, welches ich jetzt nach näherer und genauerer Erwägung für unreif erachte. Damals schien mir einiges der Religion nachtheilig zu sein, als ich den Maassstab daran legte, den der grosse Haufen der Theologen und die anerkannten Bekenntnissformeln (die gar zu sehr nach Parteigeist riechen) liefern. Indem ich jedoch die ganze Angelegenheit tiefer erwäge, stosse ich auf vieles, was mich überzeugt, weit entfernt, irgend einen Nachtheil der wahren Religion und der soliden Philosophie zu bereiten, strebest du darnach, den rechten Zweck der christlichen Religion und die Erhabenheit einer erfolgreichen Philosophie nachzuweisen und zu begründen.

Die hierauf folgenden Briefe Spinoza's über die Einheit des Menschen und der Natur, und über den Zusammenhang der Theile mit dem Ganzen mögen wohl jenen Glauben Oldenburgs erschüttert haben. Denn es scheint nicht unzulässig, in einem solchen Ereigniss den Grund der zehnjährigen Lücke zu suchen, welche sich hier gerade in dem Briefwechsel jener beiden Männer findet.

Denn zufälliger Verlust der in dieser Zeit etwa geschriebenen Briefe lässt sich nicht annehmen, da der 18te Brief aus dem Jahre 1675 von einer glücklichen Wiederherstellung des Briefwechsels und von einem Versprechen, ihn nicht wieder zu unterbrechen, handelt. Allerdings können auch andere Gründe jene Unterbrechung herbeigeführt haben, indessen lassen sich keine mit so grosser Wahrscheinlichkeit, als der oben angeführte, vermuthen.

Mit welcher Aengstlichkeit Spinoza bei der Herausgabe seiner Werke die damaligen Zeitumstände berücksichtigte, ergiebt sich aus dem 47sten Briefe, der im Jahre 1671 geschrieben wurde. Er hatte nämlich erfahren, dass der theologisch-politische Traktat in die Belgische Sprache übersetzt, und ein ihm Unbekannter damit beschäftigt sei, ihn zu drucken. In Folge dessen bat er einen Freund ernstlich, mit Eifer darnach zu forschen, und wo möglich den Druck zu hintertreiben. Er bäte darum nicht nur in seinem Namen, sondern auch im Namen vieler seiner Freunde, die ein öffentliches Verbot dieser Schrift, wie es unfehlbar einer. Uebersetzung derselben ins Belgische folgen werde, ungern sehen würden. Eine Belgische Uebersetzung erschien erst im Jahre 1693, also gelangen wohl die Bemühungen seines Freundes. Nichts destoweniger wurde der Traktat gleich nach seiner Erscheinung öffentlich verboten, und obgleich dies eine zweite Herausgabe desselben unter falschem Titel im Jahre 1673 nicht verhindern konnte, so lag darin ohne Zweifel mit der Grund, warum Spinoza den schon während seines Lebens begonnenen Druck der Ethik aufgab.

Auch dieses Werk war nämlich schon in den Jahren 1661 bis 1664 entworfen und vollendet worden. Denn wiewohl eine dem zweitem im Jahre 1661 geschriebenen Briefe hinzugefügte Note behauptet, Spinoza habe den Anfang des ersten Buches der Ethik an Oldenburg übersendet, darf man nur die in den folgenden Briefen aus der damals übersendeten Beilage erhaltenen Sätze mit jenem Anfange vergleichen, um sich von der Falschheit jener Note zu überzeugen. Dem Inhalte nach waren sie zwar damit ziemlich übereinstimmend, und es lässt sich ohne Schwierigkeit daraus entnehmen, dass Spinoza die von Oldenburg gemachten

Einwendungen und Bemerkungen bei der Vollendung der Ethik nicht unberücksichtigt gelassen habe. Simon de Vries aber bezieht sich in dem 16ten Briefe, der im Jahre 1663 geschrieben wurde, auf Lehrsätze der Ethik, die es unbezweifelt ergeben, dass wenigstens das erste Buch derselben in seinen Händen gewesen, und zwar in Beziehung auf einen sehr wichtigen, unten zu erörternden Hauptpunkt ganz so, wie wir es gegenwärtig besitzen. In dem 36ten Briefe endlich, den Spinoza im Jahre 1665 an Blyenbergh schrieb, erwähnt er der Ethik als eines noch nicht herausgegebenen, aber doch schon vollendeten Werkes. Dass sie aber schon damals vollendet war, ergiebt sich aus der Uebereinstimmung derjenigen die Sittenlehre betreffenden Behauptungen, welche sich in diesem Briefe befinden, mit den Lehren, welche in den letzten Büchern der Ethik entwickelt werden. Dass in später geschriebenen Briefen der noch nicht erschienenen Ethik mehrfach Erwähnung geschieht, ist von keinem Belange, wohl aber zu merken, dass schon die Vorrede zu den nachgelassenen Werken Spinoza's anführt, die Ethik sei schon vor vielen Jahren von vielen abgeschrieben und denselben mitgetheilt worden.

Tritt nun die Vollendung der Ethik in eine so frühe Zeit hinauf, und widerlegt sie schon dadurch hinreichend das leider weit verbreitete Vorurtheil, die Ethik sei als dasjenige Werk zu betrachten, an welches Spinoza die längste und beste Zeit seines Lebens verwendet, so schwindet auch die damit verbundene Meinung, Spinoza habe die Ethik nur in der Voraussetzung und in der Absicht geschrieben, dass sie erst nach seinem Tode der Oeffentlichkeit übergeben werde, durch eben so klare und eben so entscheidende Stellen der Briefe.

Oldenburg schrieb im Jahre 1675, dass er aus dem so eben empfangenen Briefe Spinoza's ersehe, er wolle jenen fünffach getheilten Traktat der Oeffentlichkeit übergeben. Er beschwört ihn bei der Aufrichtigkeit der Freundschaft, die Spinoza für ihn hege, er möge nichts darin aufnehmen, was irgend wie die Ausübung der Tugend und Religion schwächen könnte; die Zeit, entartet und verderbt, werde freilich nichts begieriger kaufen, als Lehren, deren Folgerungen die herrschenden Laster in Schutz zu

nehmen den Anschein hätten. Zugleich bittet er ihn, ihm Exemplare dieser Schrift ja nicht auf direktem Wege zu übersenden.

Spinoza erwidert darauf, zu der Zeit, als er jenen Brief erhalten, sei er nach Amsterdam gereist, um die Schrift, von der er ihm geschrieben habe, über deren Identität mit der Ethik kein Zweifel weiter mit Recht erhoben werden dürfte, dem Druck zu übergeben. Als er damit beschäftigt gewesen, sei allseitig das Gerücht ausgesprengt worden, ein Buch von ihm über Gott schwitze unter der Presse, er wolle darin beweisen, es sei kein Gott, und dieses Gerücht habe bei sehr Vielen Anklang gefunden. Daraus hätten einige Theologen, die wahrscheinlichen Veranlasser jenes Gerüchtes, Gelegenheit entnommen, ihn vor dem Prinzen und vor den Behörden zu verklagen; die dummen Cartesianer hätten überdiess, weil man dieselben ihm geneigt glaube, zur Abwendung dieses Verdachtes nicht aufgehört, ihn und seine Schriften zu verdammen, und thäten es jetzt noch. Da er dieses von gewissen glaubwürdigen Männern erfahren, die zugleich versichert hätten, es würden ihm von den Theologen auf allen Seiten Nachstellungen bereitet, so habe er sich entschlossen, die vorbereitete Herausgabe zu verschieben, bis er sehen würde, wo die Sachen hinausliefen. Doch die Angelegenheit werde von Tage zu Tage schlimmer, und er sei ungewiss, was er thun solle.

Die Herausgabe unterblieb aber und erfolgte erst nach seinem Tode. Die Bemerkung des Herausgebers, Spinoza habe verboten, seinen Namen auf den Titel seiner nachgelassenen Werke zu setzen, weil er jedem Ruhme als Stifter einer Schule entsage, trug nicht wenig dazu bei, jene Vorurtheile zu begründen und zu befestigen, welche hier widerlegt werden mussten.

Der wichtige Traktat von der Verbesserung der Einsicht entstand auch in jener fruchtbaren Periode Spinoza's, in welcher er der Begründung seines Gedankensystems all sein Bestreben und seine ganze Kraft scheint ausschliesslich gewidmet zu haben. Die ihm besonders vorgestellte Einleitung des Herausgebers sagt ausdrücklich, er sei schon vor vielen Jahren geschrieben, doch wegen anderer Geschäfte und wegen des frühen Todes seines Verfassers nicht vollendet. Sie macht auf die vielen Dunkelheiten, Unebenheiten und Rohheiten jener Abhandlung aufmerksam,

deren Gründe oben angedeutet wurden. Diese Erinnerung muss Vorurtheile in dem Leser gegen diese Schrift hervorrufen, die den Mangel an Berücksichtigung hinreichend erklären, welchen dieselbe gelitten hat. Doch lag es vielleicht in der Absicht des Herausgebers, die Aufmerksamkeit der Leser von diesem Traktate abzuleiten, oder sie wenigstens nicht in zu hohem Grade zu reizen. Die Unbestimmtheit der Zeit, in welche die Verfassung jenes Traktates zu setzen sei, wird durch den im Jahre 1663 geschriebenen 8ten Brief gehoben, in welchem Oldenburg fragt, ob Spinoza jenes wichtige Werkchen über den Ursprung der Dinge, über ihre Abhängigkeit von der ersten Ursache und über die Verbesserung der Einsicht vollendet habe. In einem Briefe aus dem Jahre 1666 (Ep. 42.) spricht Spinoza von seiner Methode ganz auf dieselbe Weise, welche er in jenem Traktate entwickelt. Die Ansichten aber, welche er in dieser Abhandlung mit so viel Scharfsinn und Consequenz entwickelt, die Resultate, die er auf diese Weise herbeiführt, mussten der Veröffentlichung dieser Schrift noch viel grössere Bedenklichkeiten entgegensetzen, als bei der Ethik zu überwinden waren. Es ist zu bedauern, dass keine genauere Nachrichten darüber vorhanden sind, ob Spinoza dieses Werk überhaupt zum Druck bestimmte, oder ob es nur wider seinen Willen den Feuerheerd mit der Presse vertauschte. Denn Spinoza vollbrachte die Jahre von 1664 bis 1677 nicht ohne weitere schriftstellerische Arbeiten, und vielleicht waren diese Arbeiten auch in Beziehung auf die Philosophie von sehr bedeutendem Umfang. Dies werden diejenigen kaum ahnen, welche in den uns erhaltenen Werken die vollständige Lehre Spinoza's und nicht blosse Fragmente derselben erhalten glauben. Er selbst aber arbeitete, wie Andeutungen des Traktates über die Verbesserung der Einsicht und manche Stellen seiner Briefe beweisen, an einer Philosophie, welche unter andern die ganze Naturphilosophie des Cartesius, und die Psychologie, von der nur die äussersten Umrisse in der Ethik sich finden, gewiss in nicht geringerer Ausführlichkeit enthalten haben würde. Bedenkt man dabei, dass er gleichzeitig an einer Uebersetzung des alten Testamentes arbeitete, und schon den Pentateuch vollendet hatte, dass er ausserdem die Grammatik der hebräischen Sprache schrieb und Bearbeitungen der Arithmetik im Sinne hatte, so begreift

man, dass jene Philosophie so unvollendet ihn bei seinem Tode überraschte, dass er sie ohne Zweifel deswegen und jene Uebersetzung der Bücher Mosis und eine Abhandlung über den Regenbogen noch aus andern Motiven, verbrannte.

Die Uebersetzung der Bibel verbrannte er wohl nur, um nicht ärgerliche Streitigkeiten heraufzubeschwören, die gewöhnlich die Berichtigung verjährter Irrthümer begleiten.

Eine Abhandlung über den Regenbogen, in welcher Spinoza als wissenschaftlich und technisch gebildeter Optiker wohl nicht aus dem Grunde unzureichender physikalischer Deduktionen neben Cartesius zu treten scheuen durfte, ist ohne Zweifel aus keinem andern Grunde zurückgehalten und verbrannt worden, als, weil sie die Grundansichten seiner Philosophie zu rücksichtslos aussprach. Die Wissenschaft hat den Verlust jener Werke zu beklagen, selbst wenn nichts darin stand, als was spätere Zeiten wieder für irrthümlich hätten erklären müssen. Ohnfehlbar wären dann andere nicht minder schwere und bedauernswerthe Irrthümer niemals entstanden.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre Spinoza's in ihrem Verhältniss zur Lehre des Cartesius.

Zwei Ansichten von dem Wesen der Philosophie sind es, welche die auf ihre Geschichte gerichteten Bemühungen beherrschen.

Wie das Insekt als Ei, Raupe, Puppe und Schmetterling in allen Stufen seiner Metamorphose ein in sich vollkommen vollendetes und richtiges Gebilde der Natur ist, jede niedere Form jedoch als solche den höheren Entwickelungsstufen zustrebt, sich selbst vernichtend, um am Ziele denselben Kreislauf wieder aus seinem Schoosse zu erzeugen, so soll sich auch nach der Meinung der Einen der philosophische Gedanke entwickeln, auf jedem Standpunkte richtig und regelrecht durch die auf ihn einwirkenden Bedingungen gebildet, immer jedoch einem höheren und vollendeteren Ziele zustrebend, nicht, um in diesem seine Vollendung zu finden, sondern nur, um in jedem Standpunkte den Uebergang zu neuen Gestaltungen und Formen zu finden. Hier giebt es keinen Fehler und keinen Irrthum, ein jedes System ist das vollkommen naturgemässe Ergebniss aller der Umstände, die seine Wiege umgaben, so aufgefasst kann dasselbe kein Tadel treffen, gewiss nicht deswegen, weil es so und nicht anders hervorgehen musste.

Das ganze Philosophiren des Menschengeschlechts so als ein grosses organisches Ganzes aufzufassen, ist zwar ein durch seine Grösse blendender und überraschender Gedanke, nur hat dann freilich die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte Thatsachen zu erwähnen, die noch nicht dadurch allein gerechtfertigt

werden, dass sie so und nicht anders hervorgehen mussten. Denn der Irrthum ist ebenso naturgemäss, als die Wahrheit. Die Entwickelung des Insektes kann gestört werden, und erscheint dann der Schmetterling verkrüppelt, so geschieht dies auf vollkommen naturgemässem Wege. So etwas wird freilich nicht so häufig beobachtet, als es geschieht, vielleicht aber ist nur Mangel an scharfer Beobachtung daran Schuld, dass so wenig Unvollkommenheiten an solchen Geschöpfen wahrgenommen werden. Deswegen fällt hier jede bedeutende Missbildung so auffallend als solche in die Augen. Eine Philosophie dagegen, die ihren missgebildeten Schwestern als fehlerfreie organische Entwickelung entgegengestellt werden könnte, hat sich noch nicht als solche Anerkennung verschaffen können: es steht sogar zu besorgen, dass wenn sie erschiene, sie von ihren kranken Schwestern als die kränkste betrachtet und von allen dafür würde angesehen werden, die sich in einen so seltsamen Zustand nicht fügen können.

Die Anderen betrachten die philosophischen Bemühungen als die Versuche einer Kunst, deren Zweck es ist, den Gedankenkreis des Menschen zu einem in sich selbst zusammenhängenden Ganzen auszubilden, welches als Kunstwerk in der harmonischen Uebereinstimmung aller seiner Glieder die Probe seiner Richtigkeit findet. Indem sie auf diese Weise das richtige, kunstgemässe Denken von dem naturgemässen Denken unterscheiden, und einen aus der Doppelsinnigkeit des Wortes Natur entspringenden Fehler vermeiden, bekämpfen sie nicht diejenige Naturgemässheit des Denkens, die im Wahnsinne dieselbe ist, als in der Weisheit, wohl aber glauben sie, dass der menschliche Geist vielfache Fehler und Missgriffe in der schwierigen Kunst des richtigen Denkens, die in sich selbst ihre eigene Natur und ihre eigenen Regeln hat, begangen habe, dass die Resultate dieser Missgriffe nicht von demjenigen Tadel und derjenigen Missbilligung befreit werden können, welche die Auffassung eines jeden misslungenen Erzeugnisses jeder Kunst unwillkürlich begleiten.

Wie nun ein jedes Kunstwerk den Maassstab seiner Beurtheilung in sich selbst trägt, und nicht nöthig hat, seine Vollkommenheit durch Vergleichung mit minder vollkommenen, oder seine Fehler durch Vergleichung mit vollkommeneren zu offenbaren, so

ist es auch für die Philosophie und für die Beurtheilung der in ihr als Kunstwerke auftretenden Gedankensysteme nicht erforderlich, ein System, es sei welches es wolle, als dasjenige richtige vorauszusetzen, welches über die Richtigkeit anderer entscheide. In dieser Beziehung stehen die einzelnen Systeme ganz unabhängig von einander, und es ist keine leichte Aufgabe, sie in dieser Selbstständigkeit aufzufassen und wiederzugeben, ohne in die Gefahr zu gerathen, die Begriffe eines Systemes in die des andern zu übertragen. Diese Schwierigkeit wächst da, wo es als ein historisches Faktum sich darstellt, dass ein Denker durch das Studium dieses oder jenes Systemes zur Vollendung seines eigenen Gedankenkreises angeregt worden. Jemehr von der glücklichen Lösung dieser schwierigen Aufgabe abhängt, desto sorgfältiger ist sie zu behandeln, und es sind dabei hauptsächlich diejenigen Andeutungen zu benutzen, welche sich auf dem festen Boden historischer Thatsachen befinden, nicht aber diejenigen, welche aus irgend welchen Theorieen des Denkens und seiner Geschichte sich ergeben.

Eine andere Schwierigkeit ergiebt sich aus demjenigen Verhältnisse, in welchem sich der Gedankenkreis eines Philosophen zu den Gedanken seines Zeitalters befindet. Wäre es möglich, jedes Zeitalter als eine fingirte Person zu betrachten, repräsentirte nicht vielmehr dieses Wort ein sehr unklares Bild von einer Gesammtheit ganz heterogener Zustände und ganz verschiedener oft schroff entgegenstehender Bildungskreise, so wäre es auch möglich, von einem solchen Verhältnisse des philosophischen Denkens zu sprechen, ohne in das Gebiet ebenso unbestimmter als gehaltloser Phantasieen zu gerathen. Welche von den verschiedenen Bildungskreisen eines Zeitalters besondere Berücksichtigung verdienen, darüber entscheiden die Lebensverhältnisse, in welchen sich der Verfertiger eines bestimmten Systemes philosophischer Gedanken bewegte. Plato, die Scholastiker und Jakob Böhme bewegten sich in dieser Beziehung in so verschiedenen Sphären, dass kaum ein grösserer Fehler begangen werden kann, als der, auch nur die entfernteste Aehnlichkeit zwischen den Stellungen derselben zu ihrem Zeitalter anzunehmen.

Die Stellung, welche Spinoza in dieser Beziehung einnahm, ist von der Geschichte sehr genau bezeichnet worden. Spinoza war von Geburt ein Jude, die ganze Grundlage seiner Erziehung basirte sich auf die Gebräuche und die Gedanken dieses Volkes, welches trotz seiner Zerstreuung durch alle Länder und Völker der Erde mit Hilfe seiner strengen Gesetze und der daraus hervorgehenden, strengen, wechselseitige Verachtung zur Folge habenden Abgeschlossenheit gegen alle Kreise des Lebens, in welchem sie sich nur des Verkehres und Erwerbes wegen bewegten, fast bis in die Gegenwart einen in genauer Eigenthümlichkeit dem Beobachter entgegentretenden Charakter mit merkwürdiger Stabilität bewahrte.

Spinoza war bestimmt, ein Lehrer dieses Volkes zu werden, und deswegen auf ein genaues Studium des ganzen Gedankenkreises desselben gewiesen. Das alte Testament und die Kabbala waren die Hauptquellen desselben, deren gründliches Studium Spinoza bald zu der Erkenntniss gebracht hatte, dass die daraus abgeleiteten Lehren nicht als Wahrheit betrachtet werden dürften. Wie gross der Widerspruch Spinoza's gegen diese Gedankenmasse war, geht daraus hervor, dass er nach seinem eigenen Geständnisse sein längeres Verharren in der jüdischen Gemeine unmöglich gemacht haben würde, selbst wenn nicht die Umstände eine gewaltsame Lösung dieses Verhältnisses herbeigeführt hätten. Cartesius zwar hatte bei dem seinem Philosophiren vorangehenden Zweifel sich einen ähnlichen Conflikt mit einigen Hauptansichten seiner Zeit wenigstens als möglich gedacht, doch nur, um dieselben Sätze als unbestreitbare Wahrheiten in seinen Gedankenkreis wieder aufzunehmen. Spinoza dagegen ist niemals ein solcher Rückfall begegnet. Die esoterische und exoterische Theologie und Philosophie der Juden steht in schroffem Gegensatze mit seiner Lehre, und wo er entfernt auf Aehnlichkeiten zwischen ihr und den Lehren einiger alten Hebräer bisweilen sich beruft, da redet er auch nur von diesen, wie sie wahrscheinlich sein würden, wenn sie nicht so vielfache Verfälschungen erfahren hätten. Von Gott und von der Natur sagt er im 21sten Briefe, hege er eine ganz andere Meinung, als die Christen zu vertheidigen pflegten. Denn er setze Gott als die immanente, wie man sage, nicht aber als die transiente Ursache aller Dinge.

Alles sage er, sei in Gott und mit Paulus behaupte er, dass alles in Gott sich bewege, und vielleicht auch, wenn auch auf andere Weise, mit allen alten Philosophen; und er würde sogar wagen zu sagen, auch mit allen alten Hebräern, so weit sich aus einigen Traditionen, die jedoch auf vielfache Weise verfälscht seien, schliessen liesse. Wenn aber Spinoza für nöthig fand, eine Näherrückung seiner Lehre an die Philosophie der Juden so von allen Seiten zu verpallisadiren, so können die Lehren der Kabbala nicht dazu gebraucht werden, den Sinn der Lehren Spinoza's zu erläutern. So interessant und wichtig nun eine tief eindringende Vergleichung dieser verschiedenen Gedanken sein würde, so würde sie für ein leichteres und gründlicheres Verständniss Spinoza's selbst keine Hilfsmittel darbieten können, ja erst die Reinigung dieser Lehre von den Missverständnissen, die sie verdunkeln, und eben in dieser Verdunkelung den Lehren der Kabbala viel zu nahe rücken, voraussetzen. Eine solche Vergleichung kann also denjenigen überlassen bleiben, welche die Mittel zu einem Quellenstudium der hebräischen Philosophie besitzen.

Nicht so einfach gestaltet sich das Verhältniss Spinoza's den Gedankenkreisen gegenüber, welche in der damaligen christlichen Welt lebten. Den theologischen Satzungen derselben gegenüber, war es dasselbe. Denn alles, was Spinoza gegen Offenbarung und Wunder, alles, was er von der Auktorität heiliger Schriften und ihrer Erklärung und von der Stellung des freien Gedankens der Kirche und dem State gegenüber gelehrt hatte, war nicht blos gegen die Missbräuche der jüdischen Synagoge gerichtet. Es war von allgemeinerer Bedeutung, und verbot ihm, sich irgend einer herrschenden Kirche, irgend einem auf die von ihm gerügten Uebelstände basirten Glaubensbekenntnisse anzuschliessen. Die Lehren der Kabbala aber hatten noch keinen Eintritt in die Lehren des Christenthums gefunden, eine esoterische Theologie, wie sie im Bereiche des Christenthums möglich war, aber erst in Folge seiner wissenschaftlichen Bearbeitung unter dem Einflusse des sogenannten Spinozismus, der mit den wahren Lehren Spinoza's nichts gemein hat, viel später sich geltend zu machen suchte, konnte sich aus einigen Stellen des neuen Testamentes also entwickeln, dass Spinoza's Lehre in sehr unbestimmten und allgemeinen Aus-

drücken sich daran lehnen, selbst eine Stelle aus den Briefen Johannes zum Motto des theologisch-politischen Traktates gemacht werden konnte. An eine solche wissenschaftliche Ausbildung der christlichen Dogmatik, als eines Bestandtheiles des damaligen Gedankenkreises war damals nicht zu denken, darum der gewaltige Widerspruch, der dem Spinoza von Seiten der damaligen Theologie entgegengesetzt wurde. Die Stelle derselben vertrat die viel leichter mit der populären Auffassung des Christenthums zu vereinigenden Lehre des Cartesius, die eben dieser Eigenschaft die baldige fast allgemeine Anerkennung und die begeisterte Aufnahme verdankte. Der Erfolg dieser Lehre, die bald nach ihrem Auftritt ein Gemeingut ihres Zeitalters geworden war, wurde nicht durch theilweisen Widerspruch, den auch sie von Seiten mancher Theologen erfahren musste, verhindert. Aber nicht nur in diesen Kreisen fand sie Anklang, sondern auch da, wo bei der grossen Bewegung des Gedankenkreises, wie sie damals besonders durch die herrschende Denkfreiheit begünstigt wurde, sehr viele mit allen theologischen Satzungen gebrochen und sich in die Arme eines wüsten und kaum sich verbergenden Atheismus geworfen hatten, waren es die Grundsätze der Cartesianischen Naturphilosophie, die in Vereinigung mit der alle Moral vernichtenden Rechtslehre des Hobbes, diese verirrten Richtungen des Zeitalters unterstützten. Spinoza hat zugestanden, dass er die Bestimmung der Richtung seines philosophischen Denkens vorzüglich dem Studium der Cartesianischen Werke zu danken habe. Ein Zusammenhang dieser beiden Gedankenmassen ist demnach als historisches Faktum zu betrachten, und eine tiefere Erörterung desselben wird zeigen, dass derselbe sich bei weitem weiter erstreckte, als auf die Gemeinschaftlichkeit einzelner Begriffe. Er erstreckt sich vielmehr auf Gemeinschaftlichkeit der ganzen Naturphilosophie, nicht aber auf diejenigen Begriffe, welche die nothwendige Grundlage derselben bilden. Hierin ist, wie sich zeigen wird, Spinoza ganz eigenthümlich, und es kann kaum ein grösserer Fehler begangen werden, als die Schriften des Cartesius mit Herder zum Wörterbuche für die Begriffe und ihre Bezeichnung durch Spinoza zu machen.

Obgleich die Darlegung dieses Verhältnisses zwischen den Lehren des Cartesius und des Spinoza nicht nothwendig erforderlich

ist, die des Letztern in ihrer wahren Gestalt kennen zu lehren, sondern schon seine eigenen Schriften zu diesem Zwecke vollständig hinreichen, so scheint es dennoch nicht überflüssig, auf zweien ganz abgesonderten Wegen zu denselben Resultaten zu führen, um die Richtigkeit derselben desto fester zu begründen. Hiezu ist es nöthig, zuerst die Lehre des Cartesius in ihren Hauptumrissen dem Geiste des Lesers vorzuführen.

Die Philosophie, dem hierarchischen Drucke des Mittelalters erlegen, hatte Cartesius der Mühe für eine bedeutende Erbschaft überhoben. Zur Magd der Theologie erniedrigt, jeder freien Bewegung beraubt, hatte sie nur eine schlechte Sklavin sein können, und hatte dennoch bei ihrem Wiedererwachen nicht die Absicht, sich für ein so unnatürliches Verhältniss durch Verlegenheiten zu rächen, in welche die Theologie gerathen musste, sobald ihre unklaren Begriffe der Gegenstand einer schärfern Bearbeitung wurden. Cartesius wagte es nicht, diese Begriffe einer genauen Prüfung zu unterwerfen, er beschränkte sich in Beziehung auf sie auf dasjenige, was die Kirche noch allenfalls erlauben durfte, zu lehren. Wie weit man hiebei mit Recht annehmen könne, dass er darin nur von seiner Ueberzeugung, nicht aber von der Betrachtung des traurigen Loses derjenigen bestimmt wurde, die wie Jordano Bruno und Lucio Vanini ein solches Unterfangen nur wenige Jahre vor ihm mit dem Scheiterhaufen gebüsst hatten, kann erst nach genauerer Erwägung entschieden werden.

Eine genauere Kenntniss der Umstände, unter welchen die Schriften des Cartesius in's Dasein traten, macht die Darstellung seiner Metaphysik nicht nur zu einer sehr schwierigen, sondern fast unlösbaren Aufgabe. Nachdem er auf dem Jesuiter-Collegium seine Jugendbildung vollendet hatte, stürzte er sich nur kurze Zeit in den Strudel der Vergnügungen, und wich dann in die entlegenste Einsamkeit, um Wahrheit zu suchen, ohne sie zu finden. Er glaubte sodann, sie würde sich ihm in der Betrachtung des praktischen Lebens leichter offenbaren, und wurde Krieger. Bald enttäuscht zog er sich wieder in sich zurück, und es ist bekannt, dass die Auffindung seiner Fundamentalsätze verbunden war mit visionären Erscheinungen, die sogar eine spätere

Pilgerung nach Loretto zur Folge hatten. Merkwürdig ist es, dass er neben solchen Phantasmen eine so kühle Methode ausdenken konnte. Diese Rettung hatte er seiner tiefen mathematischen Bildung zu danken, ohne sie wäre er in die Fussstapfen Jakob Böhme's und Schwedenborg's gerathen.

Diese Methode bestand aus vier Regeln:

niemals etwas anderes für wahr zu halten, als dasjenige, was er selbst gewiss und überzeugend für wahr erkannt habe;

die Schwierigkeiten, die er untersuchen wollte, in so viel Theile zu zerlegen, als erforderlich sei, um sie bequem zu lösen;

die Gedanken, welche er auf die Auffindung der Wahrheit wende, immer in bestimmter Ordnung zu verfolgen, anfangend nämlich stets von dem Einfachsten und am leichtesten Erklärbaren, um so allmählig und Schritt vor Schritt zur Kenntniss der schwierigeren und zusammengesetzteren Gegenstände aufzusteigen;

endlich bei der Aufsuchung der Mittel sowohl, als bei der Durchforschung der einzelnen Schwierigkeiten alles Einzelne so vollständig aufzuzählen und auf alles so Rücksicht zu nehmen, dass er nichts ausgelassen zu haben, gewiss sein könne.

Diese Methode übte er sogleich an der Mathematik, und schuf durch Verbindung der Geometrie und Arithmetik die Analysis, durch welche die mathematischen Wissenschaften eine neue Basis und eine neue Richtung erhielten. Dies alles wurde im Laufe weniger Monden vollendet, aber wiewohl er dadurch nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen alle Alten und Neuen verdunkelt und in der Mathematik die Grenzen des menschlichen Geistes überschritten hatte, wiewohl er sich rühmen durfte, auf den ersten Seiten seiner Geometrie Probleme gelöst zu haben, die man vor ihm als unlösbar betrachtet, wiewohl er behaupten durfte, das, was er von den Curven und von der Art, sie zu untersuchen, gelehrt habe, sei so hoch über den gewöhnlichen Ansichten erhaben, als die Rhetorik Ciceros über dem ABC der Kinder, hielt er sich dennoch in seinem dreiundzwanzigsten Lebensjahre für zu jung, um sich an die Anwendung seiner Methode auf die philosophischen Wahrheiten zu wagen. Neun Jahre verwendete er

noch auf Vorbereitung seines Geistes durch Reisen, und als er dann endlich in Holland sich niederliess, um allein der Ausarbeitung seiner Philosophie zu leben, dauerte es noch sechs Jahre, bis er mit seinem Werke so weit fertig war, um es der Oeffentlichkeit übergeben zu können. Da wurde dies Werk durch den Schlag zertrümmert, der von Rom aus auf Galliläi fiel, weil er das Weltsystem des Copernikus gelehrt hatte. Deskart begnügte sich an Stelle dieses Werkes seine philosophischen Versuche herauszugeben, und setzte in dem ersten derselben jenem Werke ein Denkmal, aus welchem zur Genüge hervorgeht, dass fast alles, was wir von den Früchten seines Geistes noch übrig haben, nur Trümmerhaufen jenes grossen so schmählig darniedergeworfenen Gebäudes bilden.

Die eigentliche Metaphysik Deskart's ging bei dieser Gelegenheit ganz verloren. Aus seinen Briefen erfahren wir, dass er nicht nur in seinen gedruckten Schriften nur leise Andeutungen derselben sich gestattet habe, aus welchen aufmerksame und scharfsinnige Leser wohl seine eigenthümlichen Gedanken entnehmen würden, sondern dass er auch in vertrauteren Schriften nur selten die Grenzen der Vorsicht überschritten habe, die er bei der Veröffentlichung seiner Gedanken als eine unumgängliche Nothwendigkeit betrachten zu müssen glaubte*). Folgt man nun den Andeutungen der obigen Briefe, so ergiebt sich, dass Deskart den Satz: „ich denke, also bin ich" als das Resultat eines anschauenden Denkens betrachtete, dass er die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes mit Hilfe desselben intuitiven Schauens für fester begründet hielt, als es durch irgend welche geometrische Demonstration geschehen könne, dass er endlich auf eben diesem Wege ein uns verloren gegangenes Bild von dem Aktus des göttlichen Schaffens und Wirkens in sich erzeugt hatte, welches er noch ängstlicher beinahe als jene beiden ersten Sätze zurückhielt, vorschützend die Begriffe der Schöpfung und Wirkung Gottes seien von der Art, dass man sie so nehmen müsse, wie der Glaube der Kirche sie gebe. In seiner vierten Medi-

---

*) Conf. Epp. part. I. Ep. 25. 34. 103. 112. 114. II. Ep. 75. 76. 103. 104. III. Ep. 114. Edit. Amst. ex typ. Blaviana 1682.

tation*) spricht Deskart auf eine so räthselhafte Weise von seinem Geiste, als einem Resultate Gottes und des Nichts, dass die Vermuthung nicht ganz unbegründet ist, diese beiden Ideen möchten in seiner eigentlichen Metaphysik eine bedeutende Rolle gespielt haben, und diese Vermuthung wächst noch dadurch, dass er, nachdem er viel in der verständlichsten Sprache geredet, am Ende derselben Meditation**) noch einmal auf die Privation oder Negation als Grund des Irrthums zurückkommt, die auf keine Weise von Gott als dem allerrealsten und allervollkommensten Wesen abhängen sollte. Wäre es kein historisches Faktum, dass Deskart eine Metaphysik im Hintergrunde hatte, deren Mittheilung und Veröffentlichung er scheute, so dürfte jenen gleichsam nur verstohlen angedeuteten und in der weiteren Entwickelung sogleich wieder verhüllten Gedanken wohl schwerlich einiges Gewicht ertheilt werden dürfen, höchstens könnte man fragen, was sie an jenen Orten sollen, wo sie statt des Lichtes nur das undurchdringlichste Dunkel verbreiten. Lag es aber in dem Zwecke Deskarts in seinen Meditationen wenigstens einige Andeutungen seiner eigentlichen Metaphysik zu geben, so mussten jene Andeutungen sehr versteckt, keinesweges aber auf die Oberfläche seiner Gedanken gelegt werden.

Ob nun viel dabei gewonnen wäre, wenn Deskart ganz offen den Begriff der Schöpfung auf eine Wechselwirkung zwischen dem realsten Dinge und dem Nichts zurückgeführt hätte, ist eine Frage, die ihre Beantwortung gleich mit sich führt. Nur auf dem Wege des intellektualen Schauens und der Extase konnte der Begriff des Nichts und einer Wechselwirkung zwischen ihm und dem Realen festgehalten werden, und wenn Deskart seine ausgedehnten und denkenden Substanzen zu Resultaten dieser Wechselwirkung machte, so hatte er nur andere Worte an die Stelle der Behauptung gesetzt, dass jene Substanzen auf unbegreifliche und nicht zu erforschende Weise von Gott so erschaffen seien, wie wir sie fänden. Bedenkt man ferner, dass Deskarts den weisen Grundsatz befolgte, nur wenige Stunden des Jahres diesem

*) Edit. Amstelod. ap. Johan. Jansonium iuniorem. 1658. pag. 29.

**) L. c. pag. 34.

intellektualen Schauen nachzuhängen*), so ist man wohl nicht berechtigt zu glauben, dass die Gedanken, vermittelst deren er die bestimmten Bewegungsgesetze der Materie aus jenem Verhältniss zwischen Gott und dem Nichts vielleicht zu entwickeln mag versucht haben, auch nur den Schein so grosser Tiefe gehabt haben mögen, als die dunkeln Träume Jakob Böhme's, der fast ganz nur in diesem intellektualen Schauen lebte, ein Schein, mit welchem man noch heute gerne die Augen des Geistes blenden möchte.

Wie dem auch sei, so war es gewiss nicht allein die Verlegenheit, in welche Deskart sich gestürzt sah, als Galliläis Verurtheilung ihn nöthigte, seine metaphysischen Gedanken zurück zu ziehen, wodurch er gezwungen wurde, sich ganz in die Arme der von ihm so sehr erniedrigten Schulmetaphysik zu werfen. Die Sätze derselben, auf welche sein ganzes Denken sich stützte, bilden auch die letzte Grundlage der Lehre Spinozas, und werden deswegen am besten an dieser Stelle näher erwogen. Es kann hier nicht die Rede davon sein, alle hieher gehörigen Begriffe in ihren historischen Beziehungen über die Zeit Deskarts hinaus zu verfolgen, denn die fragmentarische und auch in jeder andern Beziehung höchst dürftige und ungenügende Behandlung der Geschichte der mittelaltrigen Philosophie macht es unmöglich, sich in Beziehung auf ihre Gedanken an die Auktorität Anderer zu halten. Selbst ein Quellenstudium derselben scheint zu früh, so lange noch die Philosophien Platos und Aristoteles keine vollkommen genügende Bearbeitung gefunden haben.

Zuvörderst kommt hier nun der Begriff von der Substanz zur Betrachtung. Deskart fasste denselben keinesweges so scharf auf, als es die Metaphysik durchaus erfordert. Denn im 51sten Capitel des ersten Theiles seiner Prinzipien der Philosophie sagt er, unter Substanz könne nichts anderes verstanden werden, als dasjenige Ding, welches so da ist, dass es keiner andern Sache bedarf zu seinem Dasein. Aber kaum hat er diesen Begriff hingestellt, so verdirbt er ihn noch weiter, erklärend: nur Ein Ding existire auf diese Weise, nämlich die Gottheit, der Name

*) Ep. 30. part. 1.

Substanz könne Gott und den erschaffenen Wesen nicht in gleichem Sinne, univoce, wie es von den Schulen genannt würde, beigelegt werden. Statt nun getreu sich selber und seiner Methode geradezu zu behaupten, die erschaffenen Dinge könnten gar nicht Substanzen genannt werden, nennt er sie dennoch so, und der Zusammenhang des 52sten Capitels zeigt deutlich, dass nunmehr Substanz alles dasjenige sein soll, was der Träger ist eines oder mehrerer Attribute. Denn daraus, sagt er, dass wir das Dasein eines Attributes erkennen, schliessen wir auf eine existirende Sache, oder auf das nothwendige Dasein einer Substanz, welcher wir das Attribut ertheilen können. Einer jeden Substanz soll nur ein Attribut vorzugsweise zukommen, welches das Wesen und die Natur dieser Substanz constituirt, und auf welches alle Eigenschaften des Dinges bezogen werden. So sei das Attribut der materiellen Substanz die Ausdehnung, das der geistigen Substanz das Denken, denn in den Dingen sei einiges, was Attribut oder Modus derselben genannt würde, anderes aber, was nur in unserm Denken sich befinde*). Attribut sei alles dasjenige, was in den Dingen niemals auf andere Weise sein könne; Modus dasjenige, was daraus hervorgeht, dass die Attribute auf die Substanz wirken, indem sie sie verändern**); was endlich aus dem vergleichenden Vorstellen der Dinge hervorgehe, wie Zahl und Dauer, das bedeute gar nichts in Bezug auf die Dinge.

Es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass Deskart mit der Idee seiner Naturphilosophie, in welcher alles nur auf die Bewegung in der ausgedehnten Substanz zurückgeführt werden sollte, abgeschlossen hatte, bevor er noch an die Durcharbeitung seiner Metaphysik dachte. Diese Materie erhielt erst hier und dort Bewegung, diese konnte kein Attribut werden, sonst hätte sie der ganzen Substanz ertheilt werden müssen, und es hätten keine Bewegungen in ihr stattfinden können. Dieser Begriff der Bewegung knüpfte sich zu stark an das Verhältniss zwischen Gott und der Materie, als dass er in der Unbegreiflichkeit desselben

*) L. c cap. 57.

**) Cap. 56.

nicht hätte verschwinden müssen. Ebenso waren aber die Attribute der Ausdehnung und des Denkens Bestimmungen, die das Nichtding durch die Einwirkung des realsten Dinges erhielt. Hätte nun Deskart nicht Ausdehnung und Denken von den übrigen Eigenschaften der Dinge, die ihnen nur durch die geistige Auffassung zukommen sollen, sondern müssen, um zu seiner Naturphilosophie zu gelangen, so wäre ihm auch die Substantialität der Dinge verschwunden, wie sie auf dem Standpunkte der Skepsis verschwinden muss und zwar bleibend in Beziehung auf Dinge, die nur der Inbegriff ihrer Eigenschaften sein sollen.

Auch in dem Begriffe von der Substanz als desjenigen, was keiner andern Sache bedarf, um zu existiren, versteckte sich noch eine Schwierigkeit, die Deskart nicht ganz vollständig löste. Was nicht durch anderes existirt, existirt scheinbar durch sich, es ist causa sui. Dieser Begriff der causa sui war ein sehr vielfach behandelter Gegenstand des damaligen Gedankenkreises, und glücklicher Weise hat uns Deskart einiges von den Resultaten dieser Bearbeitungen erhalten. Die Wichtigkeit, welche der causa sui in dem modernen Spinozismus ertheilt wird, macht es nothwendig bei diesem Punkte zu verweilen.

In seinen Meditationen hatte Deskart zwar nicht Gott als den Grund seiner selbst betrachtet, wohl aber die Behauptung aufgestellt, dass der menschliche Geist, wenn er durch sich selbst entstanden wäre, sich alle diejenigen Vollkommenheiten gegeben haben würde, deren Vorstellungen er in sich findet. Dieser Satz würde ihn freilich genöthigt haben, anzunehmen, dass er schon vor seiner Existenz als ein solches vollkommenes Wesen existirt habe, und es wäre besser gewesen, wenn Deskart durch schärferes Denken diese Schlinge vermieden hätte. So gab er aber Veranlassung zu einer bald sehr bitter werdenden Polemik. Es wurde ihm nämlich erwidert: der Begriff „durch sich“ werde in doppelter Bedeutung angenommen, zuerst positiv, nämlich „durch sich“ als durch eine Ursache; so würde dasjenige, was durch sich wäre und sich selber sein Dasein gäbe, wenn es sich nach Willkür das geben könnte, was es wollte, ohne Zweifel sich alles geben und so Gott sein. Zweitens aber werde „durch sich“ auch negativ verstanden, so dass es nur bedeute so viel als von

selbst, oder durch nichts anderes, und so werde es von Allen angenommen*).

Deskart erwiderte hierauf**), er habe nicht gesagt, es sei unmöglich, dass etwas die causa efficiens seiner selbst sei. Denn wiewohl diese Unmöglichkeit wahr sei, wenn die Bedeutung des Wortes efficiens auf diejenigen Ursachen beschränkt werde, die der Zeit nach früher sind als ihre Wirkungen, oder die von diesen verschieden seien, so scheine dieser Begriff doch bei der gegenwärtigen Untersuchung nicht also eingeschränkt werden zu dürfen, sowohl, weil die Frage selbst kleinlich sei, denn wer wisse nicht, dass eins und dasselbe nicht früher als es selbst und auch nichts von sich verschiedenes sein könne? Sodann aber auch, weil der natürliche Verstand nicht lehre, es gehöre zu den Bedingungen der causa efficiens der Zeit nach früher zu sein, als ihre Wirkung; im Gegentheil habe sie nur dann eigentlich die Bedeutung der Ursache, so lange sie die Wirkung hervorbringe, und sei demgemäss nicht früher als dieselbe. Es lehre aber wahrlich der natürliche Verstand, dass kein Ding in der Welt da sei, nach dessen Gründen nicht gefragt werden könne, oder wenn es keine habe, zu fragen gebiete, warum es keiner bedürfe, also, dass, wenn er glaubte, kein Ding könne in Beziehung auf sich das sein, was die causa efficiens in Beziehung auf ihre Wirkung weit gefehlt, dass er daraus schliessen sollte, es sei eine erste Ursache, er wiederum den Grund der Ursache, welche die erste genannt sei, würde erforschen müssen, und so niemals zu einem allerersten kommen könnte.

Hier beging Deskart einen Fehler, denn oben hatte er das Dilemma aufgestellt, es sei entweder nach dem Grunde oder nach den Ursachen zu fragen, warum kein Grund angenommen werden dürfe. Jetzt lässt er den zweiten Theil des Dilemmas ganz fallen, denn wiewohl er nun sagt, er lasse es offenbar zu, dass etwas sein könne von so grosser und so unerschöpflicher Vollkommenheit, dass es gar keiner Hilfe zu seinem Dasein bedürfe, ebenso wenig als zu seiner Erhaltung, und dass er Gott für ein solches

*) Meditat. pag. 56.

**) Pag. 65.

Wesen halte, fährt er dennoch bald fort: weil, wiewohl Gott niemals nicht gewesen sei, er es dennoch in der That sei, der sich erhalte, so könne Gott nicht gar zu uneigentlich Grund seiner selbst genannt werden. Hierbei sei jedoch zu bemerken, er verstehe nicht diejenige Erhaltung, die irgend einer positiven Einwirkung einer causa efficiens bedürfe, sondern nur: das Wesen Gottes sei von der Art, dass es nicht umhin könne, immer zu existiren.

Deskart hat es auf eine sehr demüthigende Weise anerkennen müssen, dass er sich hier in ganz leeren und unnützen Spitzfindigkeiten bewegte. Denn im Gegensatze zu der Schulmetaphysik seiner Zeit, die ganz richtig behauptete, es könne nichts als causa efficiens seiner selbst betrachtet werden, wollte er das Gegentheil als zulässig beweisen, jedoch ohne der Schule zu offen entgegen zu treten*). Denn in der oben angeführten Erwiderung auf den in Beziehung auf die causa sui gemachten Einwurf fährt er fort**): es könne zwar im negativen Sinne verstanden werden, wenn man sage, Gott sei durch sich selbst, also dass der Sinn dieser Worte nur andeute, es sei gar kein Grund desselben vorhanden; aber, wenn man zuvörderst nach der Ursache, um derentwillen er sei, oder zu sein beharre, und wenn man auf seine unermessliche und unbegreifliche Macht aufmerke, die in der Idee desselben enthalten sei, und so erkenne, diese sei so überschwenglich, dass sie ganz offenbar der Grund sei, warum er im Dasein beharre, und es könne keinen Grund ausser dieser Macht geben: dann sage man nicht mehr negativ, Gott sei durch sich selber, sondern so positiv, als nur möglich. Der Grund dieser Behauptung lag in der Annahme, dass, wenn auch ein Gegenstand als ohne Grund existirend in einem bestimmten Zeitmomente vorausgesetzt sei, so sei dieses noch nicht genügend, dass er auch in den folgenden Zeitmomenten existire, dazu sei eine Kraft erforderlich, die ihn gleichsam immer von neuem hervorbringe, und wenn man dann von einem Körper finde, dass er diese Kraft nicht von sich habe, so werde „von sich"

*) Conf. Ep. 100. part. III.

**) Med. Pag. 67.

positiv genommen. Diess galt nun freilich von Körpern, die nach Deskarts Ansicht gar nicht durch sich existirten, und zu sein aufhörten, sobald die Wirksamkeit ihrer causa efficiens nachliess. Wohl aber hätte ihm der natürliche Verstand, auf welchen er doch sonst so viel gab, sagen müssen, dass ein Gegenstand, der keiner causa efficiens bedarf, also auch nicht mit der nachlassenden Wirkung derselben aufhören kann zu sein, so lange sein wird, bis ein anderer Grund sein Dasein vernichtet, dass er also gar keiner Kraft bedarf, die ihn erhalte. Dass nun diese causa sui, die Deskart positiv nur bei der Erhaltung Gottes durch sich selbst gelten lassen wollte, sich vielleicht, ohne dass er's merkte, noch weiter hinaufschob, zeigt der 117te Brief des zweiten Bandes. Hier sagt er, der Satz, Gott sei der Grund seiner selbst, sei früherhin falsch gedeutet worden, und bedürfe deswegen einer Erklärung. Grund seiner selbst heisse durch sich sein und keinen andern Grund als seine Essenz haben, und dieser Grund könne ein formaler genannt werden. Indem er aber von einem positiven Grunde Gottes seiner selbst sprach, hatte er seinen Gegnern eine Absurdität geboten, die hinreichend von ihnen benutzt wurde. Im 99ten Briefe des ersten Bandes musste er schreiben, er erinnere den Verfasser jener Libelle, dass er niemals geschrieben habe, Gott dürfe nicht nur negativ sondern auch positiv der Grund seiner selbst genannt werden, wie von jenem sehr unbesonnen behauptet werde. Er möge fragen, lesen, aufschlagen seine Schriften, wo er nur wolle, er würde nichts dem ähnliches finden, sondern gerade das Gegentheil. Dass er von solchen Missgeburten des Denkens so weit entfernt sei, als nur möglich, sei allen bekannt, die seine Schriften gelesen, die nur irgend Kenntniss von ihm hätten und ihn wenigstens nicht für ganz närrisch hielten.

Es scheint jedoch, dass trotz dieser Erklärung die Anhänger Deskarts sich an die positive causa sui Gottes gehalten haben, sonst hätte schwerlich Spinoza, der den Gedanken von der Unmöglichkeit, die Begriffe des Grundes und des absoluten Seins zu vereinigen, viel bestimmter und viel klarer entwickelt, sich veranlasst sehen können, diesen Begriff, doch ganz offenbar nur in seiner sogenannten negativen Bedeutung, an die Spitze

seiner Ethik zu stellen. So konnte er den Cartesianern und den Schulphilosophen Genüge leisten. Der Begriff von der Substanz und von den Substanzen knüpfte sich bei Spinoza eben so viel zu bestimmt an den Begriff eines Dinges, welches gar keines Grundes bedarf zu seinem Dasein, als dass in diesem Punkte eine Uebereinstimmung zwischen ihm und Deskart zugelassen werden dürfte. Doch erfordern die hieher gehörigen Lehren Spinozas erst eine ausführlichere Behandlung. Nach dieser wird dieses Verhältniss zwischen beiden klarer hervortreten.

Aehnlich verhält es sich mit dem Begriffe des Attributs, der auch aus den Händen Spinozas anders hervorging, als er ihn von Deskart empfangen hatte. Er floss mit dem Begriffe der Substanz zusammen, und bezeichnete die Wesenheiten der Dinge, als constituirende Factoren der Gottheit. Vollkommen übereinstimmend zeigte sich Spinoza mit Deskart aber darin, dass er nur diejenigen Eigenschaften, welche in allem Wechsel der Dinge bleibend verharren als die Wesenheiten der Substanzen bildend annahm, die Ausdehnung nämlich und das Denken; eben so wie darin, dass er alle aus diesen Wesenheiten allein hervorgehenden Veränderungen in der Substanz, Modi oder Affektionen derselben nannte. Noch weniger Haltung endlich als Deskart ertheilte Spinoza dem Begriffe der Bewegung, wenn es den nachfolgenden Untersuchungen gelingt, nachzuweisen, dass bei Spinoza auch nicht einmal eine Analogie desjenigen Verhältnisses vorausgesetzt werden darf, welches bei Deskart zwischen der unerschaffenen Substanz und den erschaffenen Substanzen stattfand.

Noch grösser als die Verschiedenheiten zwischen diesen Begriffen ist die bei dem Begriffe von der Gottheit, den man in den Werken dieser Philosophen findet. Beide sprechen zwar von Gott als dem allervollkommensten und allerrealsten Wesen, als von der letzten Ursache aller Dinge und alles Geschehens. Aber lässt sich schon bei Deskart nicht verkennen, dass er bei diesem Begriffe bedeutende Schwierigkeiten merkte, dass er den Ausdruck Vollkommenheit bald von der ethischen, bald von der rein metaphysischen Seite als Bezeichnung des rein positiven Wesens der Gottheit betrachtet, so spricht auch Spinoza bisweilen von der

Einheit, Allmacht, Allwissenheit, Untheilbarkeit und Unendlichkeit Gottes, so wie von seiner Vollkommenheit, alles in diesen Begriff hineinpfropfend, was nur die Metaphysik der Theologie darin haben wollte, daneben aber tritt die Gottheit als ein Wesen auf, welches keine andern Eigenschaften hat, als die Attribute im obigen Sinne, welche dasselbe konstituiren. Die Identität Gottes mit der Natur, von welcher Deskart gar nichts wusste, die auch neben seiner eigentlichen Metaphysik gar nicht in ihm auftreten konnte, drängt sich bei Spinoza an die Stelle der Cartesianischen Schöpfung. Alle Dinge der Welt wurden nun Modi der Gottheit in Folge ihrer Attribute, und indem so auch diese Begriffe bei Spinoza eine ganz eigenthümliche Färbung erhielten, bleibt keiner von allen übrig, der als beiden gemeinschaftlich betrachtet werden dürfte.

Die gemeinschaftliche Basis beider liegt demnach nicht in diesen Begriffen, sondern, ist sie vorhanden, so muss sie etwas tiefer gesucht werden. Sie liegt in den Lehren von der objectiven und formalen Realität, und in den Lehren von dem Zusammenhange zwischen Grund und Folge, die beide aus der Metaphysik der Schule entnahmen, an deren Hand und unter deren Einfluss sie ihre Systeme theils begründeten, theils weiter ausführten. In diesen Begriffen stand Deskart noch etwas höher als Spinoza, denn, wenn auch flüchtig, berührte er die nothwendige Gleichzeitigkeit zwischen Grund und Folge, aber zu flüchtig, als dass Spinoza hätte daraus Veranlassung entnehmen können, von diesem Begriffe ausgehend, Schwierigkeiten zu vermeiden, die es ihm unmöglich machten, die richtige Philosophie in ihrem ganzen Umfange zu entdecken. Spinoza liess den Causalbegriff so, wie er ihn von der alten Metaphysik erhielt, es fiel ihm gar nicht ein, dabei an die Schwierigkeiten dieses Begriffes zu denken, und zwar um so weniger, je weniger er dieses Begriffes zu einer Erklärung der von ihm ganz negirten Schöpfung bedurfte. Dieser Begriff spielt eben deswegen eine wichtigere Rolle bei Deskart, bei Spinoza dagegen blieb diese dem Unterschiede zwischen objectiver und formaler Realität vorbehalten.

Die Begriffe von der objectiven und formalen Realität hatten sich ohne Zweifel aus dem Streite zwischen Realismus und

Nominalismus hervorgearbeitet, welcher lange und tief die Philosophie des Mittelalters bewegte. Im Gegensatze zu den Nominalisten, die nur Worte und Zeichen in den Begriffen sahen, welche sich auf unerklärbare Weise auf Realitäten ausserhalb des Geistes beziehen sollten, hatten die Realisten sie wo nicht, wie die Ideen des Plato für das einzige Reale, so doch für die realen Gründe der Dinge gehalten. Die Beziehung der Vorstellung auf ein davon unabhängiges Vorgestelltes ist aber zu tief in der Natur der Dinge begründet, als dass die Einseitigkeit dieses Realismus, der nothwendig Idealismus werden muss, den menschlichen Geist auf lange Zeit befriedigen könnte. Diese Beziehung aufzuklären, ist der Zielpunkt, auf welchen alles Philosophiren hinstrebt, und nur in der Darlegung dieser Beziehungen kann dasselbe seinen Ruhepunkt finden.

Bevor Deskart von einem grossen Theile der Vorstellungen, durch welche Eigenschaften der Dinge gedacht werden, nachzuweisen versucht hatte, sie seien nur Resultate der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, wurden alle Vorstellungen als Bilder wirklicher Eigenschaften der Dinge betrachtet. Diesen Gegensatz des Bildes zu seinem Gegenstande bezeichneten die Begriffe der objectiven Realität und der formalen. Formale Realität hatten die Eigenschaften der Dinge, die diesen auch abgesehen von jedem sie auffassenden Denken zukommen sollten; objectiv wurde dieselbe Realität in der Vorstellung des Geistes. Diese Vorstellung konnte wieder ihrem Bilde im Geiste gegenüber gestellt werden, die Vorstellung wurde dadurch zu einem formell-realen Gegenstande, und das Wissen von diesem Vorstellen enthielt dann objectiv die formale Realität desselben.

So weit waren diese Begriffe und Worterklärungen entwikkelt. Hinter ihnen ruhte die Frage nach den Gründen der Uebereinstimmung zwischen formaler und objectiver Realität; denn der Glaube an diese Uebereinstimmung war gerade dasjenige, worin Deskart und Spinoza auf das vollkommenste übereinstimmten. Nur suchte jeder dafür andere Gründe.

Deskart beantwortete die Frage danach durch eine Beziehung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, welcher der Seele eine Masse angeborner Ideen gegeben hatte, und zwar so gegeben hatte,

dass an deren Uebereinstimmung mit den von ihnen abgebildeten formalen Realitäten gar nicht gezweifelt werden konnte, während aus den der Materie ertheilten Eigenschaften und aus der innigen Verbindung der Seele mit dem Körper die Vorstellungen hervorgingen, welchen keine formale Realitäten ausser dem Denken entsprechen konnten.

Spinoza setzte einen absoluten Parallelismus zwischen dem objectiven Sein im Denken und zwischen dem formalen Sein in der Ausdehnung voraus, beide an vollkommen jeder Wechselwirkung abgeschlossene Substanzen knüpfend. Die Frage nach dem Grunde dieses Parallelismus scheint er einigen in der, den Attributen zum Grunde liegenden absoluten Gottheit der Einen Substanz, die in der That aber aus zweien Substanzen bei ihm konstituirt wird, gelöst zu haben. Es lässt sich aber beweisen, dass er von diesem Parallelismus zwischen Ausdehnung und Denken ausging, indem er nur diejenige Verbindung, die Deskart zwischen der Seele und einem Theile der Materie zugelassen hatte, so weit ausdehnte, dass jeder Theil der Ausdehnung mit einem Theile der denkenden Substanz innig verbunden absolut gesetzt wurde.

Was nun das Verhältniss des Causalbegriffes anbetrifft, so war es auch nur der dunkle Satz der damaligen Schulmetaphysik, dass die ganze Folge schon in dem Grunde liegen müsse, welche von Deskart wie von Spinoza angenommen wurde, ohne dass sie an die Frage gedacht hätten, wie denn überhaupt Grund und Folge zusammenhängen können. Dass Folgen aus Gründen hervorgehen, lehrt die Erfahrung freilich so häufig, und mit solcher Evidenz, der Causalbegriff wird mit solcher Gewalt dem Denken aufgedrängt, dass nicht einmal die Lehre von den Dingen, die ohne Grund existiren, zu welcher Deskart beinahe wider Willen getrieben, und die von Spinoza eben so wider seinen Willen verdunkelt wurde, im Stande war, die eingebildete Klarheit dieses Begriffes zu zerstören. Dieser Causalbegriff, nach welchem die Ursache zum mindesten so viel enthalten muss, als die Folge, bildet den letzten Schlussstein zum Beweise des Daseins Gottes, den Deskart an die im Geiste enthaltene Idee desselben anknüpft. Dieser Beweis, so wie der, den er aus dem mit jener Idee verknüpften Begriffe der Existenz herleitet, waren

vielleicht nur Surrogate für eine Deduktion der Gottheit auf dem Wege des intellektualen Schauens, die gar keines Beweises weiter bedurfte. Spinoza hatte nicht nöthig, sich in dieser Beziehung eben so an diesen Causalbegriff anzulehnen, weil er Gott aus Substanzen konstituirte, und eben deswegen für das Dasein desselben keine Demonstration weiter nöthig hatte, indem er diese Substanzen auf dem Wege der absoluten Position deducirte. Dieselbe Ansicht von dem Causalverhältnisse hatte aber Deskart verleitet, den Grund aller Naturerscheinungen in einen Mechanismus der ausgedehnten Materie zu legen, der so nahe an einen Automatismus derselben streifte, dass Spinoza nur nöthig hatte, die bei jenem zur treibenden Feder herabsinkende Gottheit daraus zu verweisen. Indem er aber versuchte, das Geschehen im Gebiete des Denkens auf einen vollkommen dem materiellen parallelen Automatismus zurück zu führen, schlug er einen von Deskart so abweichenden Weg ein, dass jede Beziehung zwischen beiden von jenem Punkte an unmöglich wird.

So findet eine Uebereinstimmung zwischen beiden nur in dem Theile der Naturphilosophie statt, welcher von dem Wesen und von der Natur der Körper handelt. In diesem Kreise kann und muss man die Lehre beider als vollkommen identisch betrachten, während in allen andern Gebieten ihres Philosophirens die Unterschiede zu gross sind, als dass die Sätze und Begriffe des Einen auf die Sätze und Begriffe des Andern auch nur die mindeste Anwendung gestatten.

Versucht man nun, das eben dargelegte Verhältniss zwischen Deskart und Spinoza aus den Aeusserungen des Letzteren über die Lehren des Ersteren zu entwickeln, so ist zuvörderst zu bemerken, dass die Briefe Deskarts erst im Jahre 1667 erschienen sind, dass sie also von Spinoza nicht bei seinem Studium der Cartesianischen Philosophie benutzt werden konnten. Er nahm die Lehre desselben so, wie sie in den Werken vorliegt, und wie sie noch heute pflegt dargestellt zu werden, ohne dass man es für nöthig erachtet hätte, auf jene wichtigen Andeutungen dieser Briefe auch nur die mindeste Rücksicht zu nehmen.

Nach diesen Schriften nun begann Deskart mit einem Alles vernichtenden Zweifel und gelangte von diesem Standpunkte aus

zu der Ueberzeugung, dass alles dasjenige wahr sein müsse, was so klar und bestimmt gedacht würde, als der Satz: „ich denke, also bin ich.“ Er hielt es jedoch für nothwendig, die Wahrheit dieses Satzes aus dem Begriffe der Gottheit zu beweisen, weil trotz jener Ueberzeugung noch immer Grund zum Zweifeln vorhanden sei, bis man erkannt habe, man besitze einen solchen Begriff von der Gottheit, der es unmöglich mache, Gott für einen Lügner zu halten. Aber auch hierin war die Grundlage seines Fundamentes noch nicht vollendet, sondern es war noch der Beweis für das Dasein Gottes nothwendig, und er berief sich hiebei auf das natürliche Licht, durch welches der sich als endliches Wesen erkennende Mensch in sich die Vorstellung von dem vollkommensten unendlichen Wesen Gottes finde: diese Vorstellung enthalte mehr, als der Mensch in sich suche und finde, könne also nicht ihm ihren Ursprung verdanken, sondern nur einem Wesen, welches alle die Vollkommenheiten besitze, die in diesem Begriffe liegen. Ein solches Wesen als Grund dieser Vorstellung müsse aber da sein, also sei auch Gott da.

Dieser Beweis hinkte nur darin, dass er das sogenannte natürliche Licht schon als unbestreitbare Quelle der Wahrheit voraussetzte, obgleich diese Eigenschaft desselben erst aus dieser Wahrheit abgeleitet werden sollte. Deswegen musste Cartesius noch zwei andere Beweise von dem Dasein der Gottheit liefern, die aber in der That um nichts besser diese Beweisführung übernehmen können. Dem einen liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass jedes Wesen, welches sich selbst geschaffen hätte, sich auch alle Vollkommenheiten gegeben haben würde, die es kenne. Nun besitze der Mensch nicht alle ihm bekannten Vollkommenheiten, also sei ein Grund nöthig, vollkommener als er selbst, ja so vollkommen als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, die er nur denken könne, und eben dieser Grund sei die Gottheit. Wie plump und ungereimt es war, von einem Wesen zu sprechen, das Vorstellungen und Vollkommenheiten kennen muss, um sich darnach zu schaffen, also vor seiner Schöpfung durch sich selbst schon da ist, braucht wohl kaum angedeutet zu werden. Dieser Beweis war wo möglich noch schlechter als der erste. Der dritte Beweis für das Dasein Gottes stützte sich endlich darauf, dass

es gleich sei, ob man sage, es liege etwas in dem Begriffe eines Dinges, oder ob man sage, dass dieses von dem Dinge selbst wahr sei: im Begriffe vom allerrealsten Wesen könne aber das Sein von dem Wesen nicht getrennt werden, folglich sei es wahr, wenn man sage, dass Gott sei. Auch dieser Beweis setzte die Richtigkeit von dem Begriffe der Gottheit schon voraus, ausserdem aber auch noch die Beantwortung aller der sehr schwierigen Fragen, welche sich an das Verhältniss zwischen Begriffen und dadurch begriffenen Dingen knüpfen. Cartesius war weit entfernt, diese Schwierigkeiten auch nur zu ahnen, es war ein schärferes und feineres Denken dazu nöthig, als dasjenige, welches sich mit solcher Zuversicht in solchen Trugschlüssen bewegen konnte.

So waren es scheinbar nur Glaubensartikel, welche Cartesius zur Grundlage seines Denkens und Philosophirens machte, und auf welche gestüzt, er Gott als ewiges, allwissendes und allmächtiges Wesen, zum Urquell alles Guten und Wahren und aller Dinge machte. Gott habe dem Menschen den natürlichen Verstand gegeben, als ein Vermögen zu erkennen, und deswegen könne derselbe, in wiefern er nur die Dinge klar und deutlich wahrnehme, niemals ein Object ergreifen, welches nicht wahr sei. Dennoch dürfe diesem Vermögen nur so weit getraut werden, als nicht das Gegentheil von Gott offenbart sei. Denn Gott habe den Menschen nur einen beschränkten Verstand gegeben, und sowohl in dem unermesslichen Wesen Gottes, als auch in den von ihm erschaffenen Dingen gebe es vieles, was das menschliche Fassungsvermögen überschreite. Deswegen brauche der menschliche Geist sich mit Untersuchungen über das Unendliche nicht zu ermüden; denn, da er endlich sei, wäre es thöricht, wenn er über dasselbe etwas festsetzen, und also wagen wollte, es endlich zu machen und zu begreifen.

So war jede gründliche Untersuchung über die Gottheit, als dem einzigen Wesen, welchem das Prädikat der positiven Unendlichkeit zukomme, während die anderen sogenannten unendlichen Dinge richtiger unbestimmbare zu nennen wären, abgeschnitten. Die Andeutung, dass Gott als wirkende Ursache aller Dinge näher betrachtet, dass erwägt werden solle, was aus denjenigen seiner Attribute, von welchen er dem menschlichen Geiste

einige Kenntniss gestattet habe, in Beziehung auf diejenigen Wirkungen desselben folge, welche den Sinnen erschienen, bleibt eine Zusicherung, welche mit jenen Voraussetzungen im Widerspruche stehen würde, wenn auch nur eine Spur ihrer Erfüllung in den Werken des Cartesius zu finden wäre. Denn von den Attributen der Gottheit betrachtet er nur das Dasein derselben, um den Beweis für ihre Existenz zu liefern, die Wahrhaftigkeit Gottes, um zu seinem Satze: ich denke, also bin ich, den Schlussstein und das Fundament zu finden und die Allmacht desselben, um keinen seiner naturphilosophischen Träume an der Unmöglichkeit scheitern zu lassen.

Es bleiben also nur die endlichen Dinge als der einzige Gegenstand übrig, mit welchem sich die philosophischen Bemühungen des Cartesius beschäftigen konnten. Die Gottheit trat ihnen als einziger Realgrund gegenüber, durch unbegreifliches Schaffen und unbegreifliches Erhalten mit ihnen verbunden und von ihnen gesondert. Die Begriffe des Schaffens und des Erhaltens drängte Deskart zwar etwas weiter zurück, als die gewöhnliche Auffassung seiner Zeit es zu thun gewohnt war, doch gehörten sie ihm immer noch zu denjenigen, deren weitere Bearbeitung ein thörichtes Unternehmen gewesen wäre. Und auch dieses Zurückschieben geschah nur mit grosser Schonung der anerkannten Weltansicht, da es keinem Zweifel unterworfen sein sollte, dass die Welt gleich Anfangs in aller ihrer Vollkommenheit erschaffen worden, mit Sonnen, Sternen, Erde, Pflanzen, Thieren und Menschen; das lehre der christliche Glaube, und auch die natürliche Vernunft überzeuge sich davon vollkommen. Indessen würde die Natur der Dinge besser erkannt werden können, wenn irgend welche sehr einfache Prinzipien erdacht werden könnten, aus welchen, wie aus Samen, die Sterne, die Erde und alles, was in der sichtbaren Welt angetroffen wird, als entstehend nachgewiesen werden könnte.

Um diese Aufgabe zu lösen, setzte Cartesius die durch die unbegreifliche Wirkung Gottes ins Dasein gerufene und im Dasein erhaltene körperliche Substanz oder die Materie. Die Natur der Materie, d. i. des Körpers im Allgemeinen betrachtet, besteht nach ihm nicht darin, dass sie als ein hartes, schweres, gefärbtes

oder irgend wie anders die Sinne afficire, sondern allein darin, dass sie ein in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Ding sei. Gott hatte aber die ausgedehnte Materie also erschaffen, dass alle Eigenschaften, welche in derselben mit Klarheit erkannt werden können, allein darauf zurückgeführt werden müssen, dass sie theilbar sei und beweglich in Beziehung auf diese Theile, und demgemäss zugänglich allen denjenigen Affectionen oder Veränderungen, welche als hervorgehend aus der Bewegung ihrer Theile wahrgenommen werden können. Nachdem Gott die Materie erschaffen hatte, zerlegte er dieselbe in Theile von fast übereinstimmender Gleichheit und der Grösse nach das Mittel haltend zwischen denjenigen, aus welchen jetzt Himmel und Erde bestehen. Nachdem er sie aber getheilt hatte, bewegte er die einen um ihre Mittelpunkte und unabhängig von einander, so dass sie einen flüssigen Körper bildeten, den Himmel oder den unendlichen Weltraum, dann aber andere gleichzeitig um gewisse gleichweit von einander entfernte Punkte, die wie die Fixsterne am Himmel vertheilt waren, noch andere aber um eine etwas grössere Anzahl anderer Punkte, welche die Stellen der Planeten bezeichnen sollten. Gleichheit der Theile und ihrer Bewegungen, Ordnung und Harmonie in ihrer Vertheilung wurden angenommen, weil Verwirrung und Unordnung weniger übereinzustimmen schien mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Es kam aber wenig darauf an, was unter diesen Bedingungen vorausgesetzt würde, weil dieses in der Folge den Gesetzen der Natur gemäss sich ändert, und jede Form in jeder der unendlichen Folgen des Geschehens, wenn auch jedesmal an einer andern Stelle der unendlichen Reihe sich finden müsste. So trat die Naturphilosophie des Cartesius als eine Fiktion auf, welche nicht einmal die Nothwendigkeit der sie bildenden Gedanken für sich in Anspruch nahm, sondern gleich in ihrem Anfange der grössten Unbestimmtheit und Willkürlichkeit den Zutritt erlaubte.

Gott schuf aber nicht nur die Bewegung, sondern erhält auch in Folge der Unveränderlichkeit seiner Natur immer dieselbe Masse der Bewegung. Aus diesem Umstande können nun gewisse Regeln und Gesetze der Natur erkannt werden, welche die abgeleiteten und besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen

sind, die in den einzelnen Körpern wahrgenommen werden. Aus dreien so hergeleiteten Gesetzen der Natur werden sodann sieben Regeln der Bewegung gefolgert, von welchen hier nur zu erinnern ist, dass sie nach Deskart's Ansicht keines Beweises bedürfen, weil sie durch sich selbst klar und gewiss sind.

Ausgedehnte Substanz und Raum waren als identisch angenommen worden, deshalb konnte es in der Natur kein Leeres geben. Damit es aber kein Leeres gebe, wurde die Materie nicht vorgestellt als aus ursprünglichen Kugeln bestehend, sondern als zerlegt in eckige Theile, weil Kugeln keinen Raum kontinuirlich ausfüllen können. Eckige Theile aber, überall von undurchdringlichen Theilen umlagert, konnten nicht um ihre Mittelpunkte sich bewegen, wenn sie nicht gleich Anfangs mit einer Gewalt in Bewegung gesetzt wurden, gross genug, die Ecken und Kanten zu zertrümmern, die Würfel in Kugeln zu verwandeln, die Splitter aber in eine Materie, fein genug, alle so sich bildenden Lücken auszufüllen und fähig, die Kontinuität durch ein Streben, jeden sich bilden wollenden leeren Raum gleich auszufüllen, wieder herzustellen. In diesen beiden Gattungen von materiellen Elementen und mit Hilfe einer dritten, aus gröberen und zur Bewegung weniger geschickten Theilen bestehend, glaubte Cartesius alles vorbereitet zu haben, was dazu nöthig sei, um Himmel und Erde mit allen darauf und darin befindlichen Geschöpfen auf einen Automatismus zurück zu führen, zu dessen Erkenntniss keine andern Voraussetzungen nöthig seien, als die ins Unendliche gehende Theilbarkeit des Raumes und der mit ihm identischen Materie, und die stets der Masse nach sich gleichbleibende Bewegung derselben. Denn auch die Maschinen des menschlichen Körpers müssen als ein von der Hand Gottes gebildetes Automat betrachtet werden, welches nur unendlich viel künstlicher angeordnet sei, und viel bewundernswürdigere Bewegungen in sich habe, als irgend welche, die von menschlicher Kunst gebildet würden.

So weit nun hatte Cartesius sich zwar nicht verstiegen, diesen bewundernswürdigen Automatismus des menschlichen Körpers oder eines andern organischen Wesens mit Hilfe seiner Hypothesen zu erklären, wiewohl er andeutete, wie der von Harvey

damals entdeckte Umlauf des Blutes daraus erklärt werden könnte. Dagegen war in der unorganischen Welt keine Thatsache der damaligen Physik, die er nicht auf diese Weise erklärt und durch seltsame Bilder, noch kühner als seine Deduktionen, erläutert hätte. Dass bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaft diese Versuche bei ihrem glänzenden Reichthum, bei ihrer überraschenden Neuheit eben durch die Einzelnheiten, auf welche sie sich einliessen, ein bedeutendes Aufsehn erregten, ist nicht zu verwundern, und wenn die grössten und ausgezeichnetsten Geister jener Zeit darin den höchsten Gipfel der Naturphilosophie erblickten, und den Gedanken des Cartesius als dem Palladium der Wahrheit huldigten, so dürfen sie wegen einer solchen Bewunderung nicht nach dem Maasstabe gemessen werden, welchen die heutige Ausbildung der Naturwissenschaft an naturphilosophische Versuche anzulegen berechtigt.

Indem aber Cartesius alle seine Kräfte der Naturphilosophie zuwendete, fasste er die Psychologie nur in so weit schärfer ins Auge, als die Seele durch ihre enge Verbindung mit einem Theile des Körpers gleichsam ein Theil der Ausdehnung wurde. Während er hier die Nerven aus engen Röhrchen konstruirte, diese mit den Nervengeistern füllte, um durch sie die Stösse der Aussenwelt zur Seele zu leiten, und aus den dadurch wechselnden Zuständen und damit verbundenen von ihr ausgehenden Stössen die willkürlichen Bewegungen und die Affekte zu erklären, liess er die eigentliche Psychologie selbst auf dem niedrigen Standpunkte, auf welchen sie die Empirie des gewöhnlichen Lebens gestellt hatte. Er lehrte, dass Gott nicht eine unendliche, ursprünglich ungetheilte und kontinuirliche denkende Substanz, sondern eine nicht unendliche Anzahl von einander ganz unabhängiger denkender Substanzen, die Seelen der Engel und der Menschen erschaffen, dass er der menschlichen Seele einen endlichen Verstand, neben diesem aber ein unbeschränktes Vermögen zu wollen ertheilt habe. Der endliche Verstand bestehe in der Kenntniss einer bestimmten Anzahl ewiger Wahrheiten, die zwar nicht leicht aufgezählt, aber auch nicht verkannt werden könnten, wenn dem durch keine Vorurtheile getrübten Geiste die Gelegenheit käme, darüber zu denken. Fühlen, Einbilden und reines Erkennen

wären die Aeusserungen dieses Vermögens; Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen und Zweifeln die Aeusserungen des Willens, welcher darum als unbegrenzt neben dem endlichen Verstande hingestellt wurde, weil die Freiheit des menschlichen Willens zu den Glaubensartikeln gehörte, die Cartesius aus guten Gründen nicht antasten wollte. Darum behauptete er, der Mensch sei sich seiner Freiheit so sehr bewusst, dass er nichts klarer und deutlicher einsehe als diese, und, wiewohl klar und deutlich eingesehen werde, dass Gott alles gewollt und vorher bestimmt habe, nicht aber klar erkannt werden könne, auf welche Weise die freien Handlungen des Menschen von Gott nicht seien vorher bestimmt worden, so dürfe dennoch die Freiheit des Menschen nicht bezweifelt werden, weil der Grund dieses Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen das menschliche Fassungsvermögen weit überschreite. Absurd aber wäre es, deswegen, weil wir eine Sache nicht einsähen, von der wir wüssten, dass sie ihrer Natur nach nicht eingesehen werden könne, an einer andern Sache, die wir klar und mit der grössten Ueberzeugung bei uns fänden, zu zweifeln. Während nun so alle Untersuchungen über die Natur des Willens abgeschnitten wurden, konnte auch über das Verhältniss des Willens zum Verstande, aus welchem die Möglichkeit des Irrthums hervorgehen sollte, kein irgend klarer und bestimmter Gedanke hingestellt werden. Der Verstand selbst schwankte zwischen der Selbstständigkeit, die ihm als ursprünglichem Vermögen der denkenden Substanz im Kreise der ewigen Wahrheiten zukam, und zwischen der Abhängigkeit von Affektionen, welche durch das Verhältniss der Seele zu den sie umgebenden Körpern veranlasst wurden, und es war kein Wunder, dass der erste scharfe Denker, der das Gedankensystem des Cartesius mit rein philosophischem Blicke durchforschte, dieses ganze Gewebe philosophischer Irrthümer und Dunkelheiten zerreissen musste.

Es war erforderlich, bei dieser Darstellung des Cartesianischen Lehrgebäudes nicht nur die ersten Grundgedanken desselben anzudeuten, sondern die grössern Massen desselben in den Vordergrund der Darstellung zu bringen. Denn es lässt sich historisch nachweisen, dass ein Zusammenhang zwischen Cartesius

und Spinoza nur in einem Theile dieser Massen, nicht aber in jenen Grundgedanken zu suchen sei, die viel zu seicht und oberflächlich waren, um von Spinoza's Geist nicht völlig umgestossen zu werden. Es war hiezu in der That nichts weiter nöthig, als die Grundbedingung der Bewegungsgesetze scharf festzuhalten und in ihren Consequenzen zu verfolgen. Diese Grundbedingung aber war die Unveränderlichkeit der Natur Gottes. Durch diese Behauptung wurde Gott die nothwendig wirkende Feder in dem grossen Automate der Welt, und es war nur noch ein Schritt nöthig, um hieraus die Lehre Spinoza's zu machen, nämlich auch diese ausserhalb der Welt liegende Feder zu zerbrechen, und sie in das zur Gottheit erhobene Automat der Welt zu setzen. Der Beweis dieser Behauptung ist vollständig geliefert, wenn nachgewiesen werden kann, dass Spinoza die ganze Naturphilosophie des Cartesius unter den Modifikationen ihrer ersten Sätze, welche eine solche Veränderung der letzten Basis erforderlich machte, beibehalten, und dass er den Versuch gemacht habe, die Welt des Denkens auf einen dem körperlichen ganz gleichen Automatismus zurück zu führen.

Wenn zwischen zweien Philosophen Berührungspunkte stattfinden, so lässt sich die Natur derselben wohl am sichersten aus dem Lobe und dem Tadel beurtheilen, welcher von dem Einen den Sätzen des Andern ertheilt wird. Bei den getadelten Stellen wird der Tadel selbst den Grad der Uebereinstimmung und der Abweichung ergeben, die gelobten und nicht vom Tadel getroffenen aber als dasjenige betrachtet werden können, was als schon vollendetes von dem Einen aus dem Gebiete des Andern herüber genommen worden. Es ist zwar keine zu diesem Zweck von Spinoza verfasste Kritik des Cartesianischen Systemes vorhanden, doch ersetzen sehr deutlich darüber sich aussprechende Stellen seiner Schriften und Briefe diesen Mangel, so dass es nicht nöthig ist, hiebei sich in das Feld der Conjecturen zu verlieren.

Ludwig Meyer war von Spinoza beauftragt worden, in der Vorrede zur geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Naturprinzipien zu erklären, dass der Verfasser darin weder seine noch von ihm als richtig anerkannte Ansichten niedergelegt habe, dass derselbe, wiewohl er einiges für wahr, anderes für das

seinige anerkenne, vieles jedoch als ganz falsch zurückweise und davon ganz abweichende Meinungen hege. Von dieser Art sei unter andern dasjenige, was von der Freiheit des Willens gesagt worden, obgleich es mit grosser Mühe und nach vielen Vorbereitungen bewiesen zu sein schiene. Denn der Verfasser glaube weder, dass derselbe etwas von dem Verstande verschiedenes sei, noch viel weniger aber, dass er eine solche Freiheit besitze. Cartesius setze, indem er dieses versichere, nur voraus, dass der menschliche Geist eine absolute denkende Substanz sei, ohne dieses jedoch zu beweisen. Der Verfasser aber gebe zwar zu, dass es in der Natur der Dinge eine denkende Substanz gebe, er läugne jedoch, dass dieselbe die Natur des menschlichen Geistes konstituire, sondern nehme an, dass wie die ausgedehnte Substanz durch keine Grenzen beschränkt sei, so auch die denkende Substanz von keinen Schranken eingeschlossen werde, also, dass, wie der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur auf bestimmte Weise nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe determinirte Ausdehnung sei, eben so auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der Natur durch Ideen determinirtes Denken sei, welches nothwendig existirend erkannt werde, wo der menschliche Körper da zu sein anfange. Aus dieser Definition glaube derselbe, sei es nicht schwierig zu beweisen, dass der Wille nicht verschieden sei vom Verstande, noch viel weniger aber sich der Freiheit, die Cartesius ihm zuschreibe, erfreue; dass das Vermögen zu bejahen nichts anderes sei, als die Idee, dass alle übrigen Seelenvermögen, wie der Intellektus, das Begehrungsvermögen u. s. w. in die Klasse der Erdichtungen oder höchstens derjenigen Begriffe zurückgewiesen werden müssten, welche die Menschen wie die der Menschheit, der Steinheit und dergleichen, aus der abstrakten Vorstellung der Gegenstände gebildet hätten. So sei auch keinesweges zu übersehen, dass nur in dem Geiste des Cartesius gesprochen werde, wenn es hier und dort heisse, dass dieses und jenes das menschliche Fassungsvermögen überschreite. Denn dieses sei nicht so zu verstehen, als ob der Verfasser diese Ansicht hege; er meine nämlich, dass dieses alles und noch manches Andere viel erhabenere und schwierigere nicht nur klar und deutlich von uns erkannt, son-

dern auch auf die bequemste Weise erklärt werden könne, wenn nur der Geist auf einem andern als auf dem von Cartesius eröffneten und gebahnten Wege zur Untersuchung der Wahrheit und Kenntniss der Dinge angeleitet werde, er meine, dass die von Cartesius gelegten Fundamente des Wissens und was derselbe darauf gebaut habe, nicht hinreiche, alle und die schwierigsten Fragen der Metaphysik aufzulösen und zu entwickeln, sondern dass andere erforderlich seien, um den Geist zu jenem Gipfel der Erkenntniss zu erheben.

Ergiebt sich nun aus dieser Stelle vollkommen überzeugend, dass der Automatismus der ausgedehnten Substanz seine Stelle in dem Gedankensysteme Spinozas behaupten, dass dem der denkenden Substanz die seinige neben jenem angewiesen werden sollte, so sind doch die Andeutungen über das polemische Verhältniss Spinozas zu den Cartesianischen Fundamenten des Wissens und zu den übrigen Abweichungspunkten so unbestimmt, dass sie noch weitere Ergänzungen nöthig machen. Einen Theil dieser Ergänzungen liefert Spinoza selbst in dem Werke, dessen Vorrede zu den obigen Andeutungen benutzt wurde. In den Prolegomenen zum ersten Theile der Prinzipien der Cartesianischen Naturphilosophie führt er den Gedankengang dieses Weisen bis an den Punkt, wo die höchste Wahrhaftigkeit Gottes als letzter Schlussstein der an den Satz cogito, ergo sum, geknüpften Deduktion der Wahrheit menschlicher Gedanken auftritt. Dann fährt er folgendermassen fort:

„Bevor wir aber schliessen, muss, scheint es, denjenigen Genüge geleistet werden, die also argumentiren: da, dass Gott sei, uns nicht durch sich bekannt ist, so scheint es, dass wir keiner Sache jemals gewiss werden können, auch nicht, dass Gott sei. Aus ungewissen Prämissen nämlich (denn wir haben gesagt, dass alles ungewiss sei, so lange wir unsern Anspruch nicht kennen), kann nichts gewisses geschlossen werden.“

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Cartesius folgendermassen: „daraus, dass wir noch nicht wissen, ob nicht der Urheber unserer Natur uns also geschaffen habe, dass wir getäuscht werden können, selbst in denjenigen Dingen, welche uns als die gewissesten erscheinen, können wir durchaus nicht an demjenigen

zweifeln, was wir klar und deutlich durch sich oder durch Vernunftschluss erkennen, so lange wir nur darauf Bezug nehmen; sondern wir können nur über dasjenige zweifeln, was wir vorher bewiesen hatten, und dessen Erinnerung zurückkehren kann, ohne dass wir auf die Gründe Rücksicht nehmen, aus welchen wir die Wahrheit desselben erkannt hatten, und welche wir nun vergessen haben. Obgleich nun das Dasein Gottes nicht durch sich bekannt ist, sondern nur durch anderes erkannt wird, so werden wir dennoch aus jenen Gründen zu einer bestimmten Kenntniss des Daseins Gottes gelangen können, so lange wir nur auf das genaueste auf alle diejenigen Prämissen merken, aus denen wir dasselbe gefolgert haben."

„Weil jedoch vielen diese Antwort noch nicht genügend erscheint, so werde ich eine andere geben. In dem Vorhergehenden, wo wir von der Gewissheit und Zuverlässigkeit unseres Daseins sprachen, haben wir dieselbe daraus hergeleitet, dass, wohin wir auch den Blick unseres Geistes richteten, wir keine Veranlassung zum Zweifeln fanden, welche nicht eben dadurch uns von unserm Dasein noch mehr überzeugt hätte, sei es nun, dass wir unsere eigene Natur betrachteten, sei es, dass wir den Grund des Zweifels von irgend einer andern äussern Sache ableiten wollten. Auf jenem Standpunkte hatten wir eingesehen, dass dieses in Beziehung auf irgend einen andern Gegenstand nicht stattfinden könne. Denn, wiewohl wir, die Natur des Dreiecks betrachtend, gezwungen werden, zu schliessen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien, so können wir dasselbe doch nicht daraus schliessen, dass wir vielleicht von dem Urheber unseres Daseins getäuscht werden, wie wir selbst hieraus unser Dasein auf das allergewisseste schlossen. Deswegen werden wir nicht, wohin wir auch den Blick unseres Geistes richten, zu dem Schlusse gezwungen, dass die drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seien, sondern wir finden einen Grund daran zu zweifeln, nämlich, dass wir keinen solchen Begriff von Gott haben, der es uns unmöglich macht, Gott für einen Lügner zu halten. Denn demjenigen, welcher den richtigen Begriff der Gottheit nicht hat, wie wir jetzt voraussetzen, dass wir ihn nicht haben, ist es gleich leicht, seinen Urheber für

einen Lügner und auch nicht für einen Lügner zu halten, wie es demjenigen, der keinen Begriff vom Dreieck hat, gleich leicht ist, zu denken, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich und auch nicht gleich seien. Deswegen geben wir zu, dass wir ausser von unserm Dasein von keiner andern Sache absolut gewiss sein können, selbst wenn wir um den Beweis derselben uns rechtschaffen bemühen, so lange wir keinen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben, der uns zwingt, anzuerkennen, dass Gott höchst wahrhaft sei, so wie der Begriff des Dreiecks jeden zwingt, anzuerkennen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien; wir leugnen aber, dass wir deswegen zur Erkenntniss keiner Sache gelangen können. Denn wie aus allem Vorhergesagten klar hervorgeht, dreht sich die ganze Sache allein um den Punkt, dass wir nämlich einen solchen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, dass es uns nicht gleich leicht sei, zu denken, er sei, oder er sei nicht ein Lügner, sondern einen solchen, der uns nöthigt, ihn als höchst wahrheitsliebend anzuerkennen. Denn so wie wir einen solchen Begriff haben, wird jener Grund, an den mathematischen Wahrheiten zu zweifeln, aufgehoben. Wohin wir nämlich dann auch den Blick unseres Geistes richten, um auf irgend eine Weise daran zu zweifeln, finden wir nichts, woraus wir nicht, wie in Beziehung auf unser Dasein, auf sie als auf das gewisseste schliessen müssten. Denn, wenn wir z. B. nach Auffindung des Begriffs von Gott auf die Natur des Dreiecks blicken, so zwingt der Begriff desselben uns, anzuerkennen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien; wenn aber auf den Begriff der Gottheit, so zwingt auch dieser uns, anzuerkennen, dass er höchst wahrheitsliebend, der fortwährende Erhalter und Urheber unserer Natur sei, und deswegen in Beziehung auf jene Wahrheiten nicht täusche. Und nicht weniger wird es uns unmöglich, wenn wir auf den Begriff der Gottheit (welchen wir schon gefunden zu haben jetzt voraussetzen) blicken, anzunehmen, er sei ein Lügner, als, wenn wir auf die Natur des Dreiecks blicken, zu denken, seine drei Winkel seien nicht gleich zweien rechten. Und wie wir einen solchen Begriff des Dreiecks bilden können, ohne zu wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, so können wir auch den Begriff der Gottheit uns klar machen, und

vor die Augen stellen, obgleich wir noch zweifeln, ob nicht der Urheber unserer Natur uns in allem täusche. Und so wir nur jenen haben, auf welche Weise wir auch denselben erhalten haben mögen, wird er zur Lösung aller Zweifel, wie nachgewiesen worden ist, genügen. Nachdem dieses vorausgeschickt worden ist, antworte ich auf die erhobene Bedenklichkeit, dass wir keiner Sache gewiss sein können, nicht, so lange wir das Dasein Gottes nicht wissen (denn davon habe ich nicht gesprochen), sondern so lange wir keinen klaren und deutlichen Begriff von ihr haben. Deswegen müsste, wer gegen mich auftreten wollte, seinen Beweis also führen: von keiner Sache können wir gewiss sein, bevor wir nicht den klaren und deutlichen Begriff von Gott haben; den klaren und deutlichen Begriff von Gott können wir nicht haben, so lange wir nicht wissen, ob der Urheber unseres Daseins uns nicht täuschen wolle, also können wir keiner Sache gewiss sein, so lange wir nicht wissen, ob unser Urheber uns nicht täusche. Hierauf antworte ich, indem ich den Major zugebe, aber den Minor leugne: wir haben einen klaren Begriff vom Dreieck, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täusche, und sobald wir nur einen solchen Begriff der Gottheit haben, werden wir, wie oben weitläuftig ausgeführt ist, weder über sein Dasein, noch über irgend eine andere mathematische Wahrheit zweifeln."

Man würde irren, wenn man diese unerträglich schwerfällige Deduktion für ein Beispiel reiner Dialektik Spinozas halten wollte, und man darf nur an die Entstehungsgeschichte der Schrift, in der sie enthalten ist, denken, um in ihr die treffendsten Beweise für die Motive, denen sie ihre Herausgabe verdankte, in diesen Motiven selbst aber den Grund der schwerfälligen und mit so viel Unnützem überladenen Gedankenbewegung zu finden. Spinoza hätte viel klarer und deutlicher sich über dasjenige erklären können, was er darin sagen wollte, er wollte aber selbst bei der Behauptung, dass für die Richtigkeit unserer Gedanken die Abhängigkeit derselben von einem höchst wahrhaften Wesen überflüssig sei, mit aller möglichen Schonung der geltenden Vorurtheile

verfahren, und musste es darum vermeiden, eine solche Voraussetzung schlechtweg für absurd zu erklären.

Dieselben Motive machen es auch begreiflich, warum über das andere viel Erhabenere und Wichtigere, was nicht nur nicht ausserhalb des menschlichen Fassungsvermögens liegen, sondern auch sehr leicht sollte erkannt werden können, sich keine unumwundene Erklärung in diesem Werke Spinozas findet, warum er es überhaupt nicht für gut fand, zu offen über diese Punkte sich mitzutheilen. Zwar nannte er das Verfahren derjenigen, welche bei den Schwierigkeiten der Naturphilosophie sich auf eine schaffende Gottheit beriefen, und dennoch eingeständen, dieses Schaffen nicht begreifen zu können, eine Flucht in das letzte Asyl der Dummheit, aber daraus allein lässt sich nicht darüber entscheiden, ob er das Schaffen ganz verwerfen, oder damit nur andeuten wollte, er könne es bequem begreifen und deduciren. Lange genug hat man mit dieser letzten Ansicht diesem klaren Geiste eine überschwengliche Ehre erweisen wollen, die er gewiss auf das entschiedenste zurück gewiesen haben würde. Denn dem aufmerksamen Leser seiner Schriften muss es sich mit Gewalt aufdringen, dass Spinoza die schaffende Gottheit in diesem Sinne aus dem Gedankenkreise des Menschen verweisen wollte. Hierauf deuten die Aeusserungen über die Lehre Deskarts, welche die Briefe an Oldenburg enthalten.

Spinoza war im Jahre 1661 von Oldenburg aufgefordert worden, diejenigen Punkte näher zu bezeichnen, die er an den Philosophemen des Bako und des Cartesius tadle, und zugleich anzudeuten, wie er diese Punkte verbessert wissen wollte. Dies that nun Spinoza in folgenden Worten: „Du fragst“, schreibt er, „zweitens, welche Irrthümer ich an der Philosophie des Cartesius und Bako wahrnehme. Hierin nun will ich, wiewohl es meine Sitte nicht ist, die Irrthümer anderer aufzudecken, Dir zu Diensten stehen. Der erste und grösste ist, dass sie so weit von der Kenntniss der ersten Gründe und des Ursprungs aller Dinge sich entfernten; der zweite, dass sie die Natur des menschlichen Geistes nicht erkannten; der dritte endlich, dass sie den wahren Grund ihrer Irrthümer nie eingesehen haben. Wie wichtig aber die richtige Erkenntniss dieser drei Gegenstände sei, kann nur

von denjenigen verkannt werden, welche aller Wissenschaft und Bildung bar sind. Dass sie sich aber von der Erkenntniss der ersten Gründe und des menschlichen Geistes verirrten, wird leicht aus der Richtigkeit der drei von mir eben bewiesenen Sätze geschlossen, deswegen wende ich mich allein zum dritten.“ Der dritte Punkt ist nun wieder das Lieblingsthema der Polemik Spinozas, die Freiheit des Willens. Dieser Gegenstand interessirt hier weniger, zumal dasjenige, was über die Natur des Irrthums bei dieser Gelegenheit erwähnt wird, eine andere und passendere Stelle findet. Wichtiger sind dagegen die weiter berührten Irrthümer jener, in der Kenntniss der ersten Gründe und des Ursprungs aller Dinge. Sowohl Bako, als Cartesius suchten dieselben in der schaffenden Gottheit, Cartesius genauer in erschaffenen Substanzen. Die drei Sätze, auf welche Spinoza sich bei dieser Gelegenheit beruft, lehrten nun, dass keine Substanz von einer andern erschaffen werden, und dass es nicht zwei Substanzen derselben Art geben könne. Den eigentlichen Sinn dieser Sätze vollständig würdigen zu können, muss man wissen, dass Spinoza in diesen mit Oldenburg gewechselten Briefen Gott als ein aus unendlichen Attributen bestehendes Wesen darstellt, dasjenige aber, was er Attribute der Gottheit nennt, zu Substanzen macht, die durch den Satz, dass keine Substanz von einer andern geschaffen werden könne, als selbstständig auftraten, während der Satz, dass es nicht zwei Substanzen derselben Art geben könne, sich gegen die denkenden Substanzen des Cartesius kehrte.

Die Polemik Spinozas gegen die ersten Gründe und die Ursache der Dinge, welche Cartesius und Bako angenommen hatten, beschränkte sich demnach nicht auf eine Ergänzung der von diesen durch das Zurückweichen auf die Unbegreiflichkeit der Schöpfung unvollendet gelassenen Gedanken, sondern war geradezu auf die Negation des den Substanzen als Ursachen der Dinge vorauszusetzenden Grundes gerichtet. Die ausgedehnte Substanz des Cartesius mit dem ganzen darauf gebauten Automatismus der Körperwelt sollte nicht nur beibehalten werden, sondern auch die Analogie für einen gleichen Automatismus der Welt des Denkens geben; verschwinden sollte dagegen der ausserhalb dieser Substanzen liegende Grund ihres Daseins, ihrer Theilung und ihrer

Bewegung. Deswegen mussten diese Substanzen als selbstständig existirend, als selbstständig getheilt und selbstständig bewegt hingestellt werden. Spinoza erhob sich, wie unten gezeigt werden wird, mit entschiedenster Klarheit zu dem Gedanken, dass dasjenige, was als letzter Grund alles Geschehens erkannt werde, selbst gar keines, weder eines äusseren noch eines inneren Grundes bedürfe.

Dass aber an der Naturphilosophie des Cartesius nur diese Grundlage der ewigen Naturgesetze, nicht diese selber geändert wurden, geht zum Theil daraus hervor, dass sich nur Ein Tadel gegen dieselben in den Schriften Spinozas findet, der sogar noch dazu dient, die grosse Uebereinstimmung beider in diesem Gebiete zu beweisen. Im Jahre 1665 wurde ihm vorgeworfen, alle Bewegungsregeln des Cartesius für falsch erklärt zu haben. Er erwiderte darauf, dass ihm dies niemals eingefallen sei, da er nur von der diese Falschheit behauptenden Ansicht eines andern gesprochen, und selbst nur die sechste Bewegungsregel des Cartesius für unrichtig erklärt habe. Dieses sechste Bewegungsgesetz heisst also: wenn ein ruhender Körper C. vollkommen gleich ist einem gegen ihn bewegten B., so wird er theils von diesem fortgestossen werden, theils aber ihn in entgegengesetzter Richtung fortstossen; wenn nämlich B. gegen C. mit vier Graden Geschwindigkeit ankäme, würde er dem C. einen Grad derselben ertheilen, mit den dreien übrigen aber nach der entgegengesetzten Richtung fortgestossen werden.

Was Spinoza an dieser Regel des Cartesius auch tadeln mochte, so konnte daraus eine bedeutende wesentliche Verschiedenheit der Naturphilosophien beider nicht hervorgehen. Der Umstand, dass Spinoza keine ausgearbeitet, macht zwar eine Vergleichung beider unmöglich, einigermassen aber wird dieser Verlust eingebracht durch die Briefe, in welchen Spinoza die Natur des Salpeters auf eine Art erläutert, dass niemand daraus einen Unterschied zwischen ihm und Cartesius auch nur zu vermuthen berechtigt wäre.

Boyle hatte nämlich um jene Zeit zu London die Zerlegung des Salpeters in seine zwei sehr von einander abweichenden Bestandtheile, und die Wiederherstellung desselben aus ihnen entdeckt, und die Bekanntmachung dieser Entdeckung war dem Spinoza durch

Oldenburg zur Begutachtung mitgetheilt worden. Er nun bemächtigte sich dieses Phänomens, um nicht nur durch spekulative Deduktion, sondern auch durch Experimentiren den Nachweis zu führen, dass die flüssigen und festen Theile des Salpeters keine heterogenen Bestandtheile jenes Körpers, sondern nur durch die Einwirkung des Feuers in ihren Bewegungsgesetzen veränderte, sonst aber gleichartige Materie seien. „Um also die Erscheinung", sagt er im 6ten Briefe mit seinen eigenen Worten, „so einfach als möglich zu erklären, so werde ich keinen anderen Unterschied zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter selbst annehmen, als denjenigen, welcher sehr offenbar ist, dass nämlich die Partikelchen des letzteren ruhen, die des ersteren aber nicht wenig beschleunigt unter sich bewegt sind. Und was nun das feste Salz anbetrifft, so werde ich voraussetzen, dass dieses nichts dazu beitrage, das Wesen des Salpeters zu konstituiren, sondern dasselbe als Hefen des Salpeters betrachten, von welchem auch, wie ich finde, der Salpetergeist nicht befreit wird, da er in ihm, wiewohl sehr zerrieben, dennoch häufig genug umherschwimmt. Dieses Salz nun oder dieser Hefen hat Poren oder Durchgänge, ausgehöhlt nach dem Maasse der Partikelchen des Salpeters, aber wenn einige salpetrige Partikelchen durch die Gewalt des Feuers ausgetrieben werden, werden einige dieser Durchgänge enger, andere aber in Folge dessen sich auszudehnen gezwungen. Die Substanz selbst, oder die Wände dieser Durchgänge werden dadurch sehr starr und sehr zerbrechlich. Wird nun auf diese Salpetergeist getröpfelt, so fangen einige Theile desselben an, durch die verengten Gänge mit Gewalt sich durchzudrängen. Da nun, wie Cartesius nicht schlecht bewiesen hat, die Dicke derselben ungleich ist, so beugen sie die starren Wände der Gänge zuerst nach Art eines Bogens, bevor sie dieselben zerbrechen, und zwingen, nachdem dieses geschehen ist, ihre Bruchstücke zurück zu springen; und, indem sie ihre frühere Bewegung beibehalten, bleiben sie eben so ungeschickt zum Starrwerden und Krystallisiren, als früher. Diejenigen Theile des Salpeters aber, welche in die erweiterten Poren eintreten, werden, weil sie die Wände derselben nicht berühren, nothwendig von einer sehr feinen Materie umgeben und von dieser auf eben die Weise, wie die Theile des Holzes von der Flamme, von der Hitze nach oben getrieben und

in Dampf verflüchtigt, oder bilden, wenn sie sehr zahlreich sind, oder mit den Splittern der Wände und mit den durch die zu engen Durchgänge strebenden Theilchen sich verbinden, nach oben zu fliegende Tröpfchen. Wenn aber das fixe Salz mit Hilfe des Wassers oder der Luft aufgelöst und weicher gemacht ist, dann ist es vollkommen geeignet, den Stoss der Partikelchen des Salpeters auszuhalten und sie zu zwingen, dass sie die Bewegung, welche sie hatten, verlieren und wiederum starr werden, wie eine Kanonenkugel, die in Sand oder Lehm hineinschlägt. In diesem Starrwerden der Partikelchen des Salpetergeistes besteht die Wiederherstellung des Salpeters, zu welcher, wie sich aus dieser Erklärung ergiebt, das fixe Salz nur als ein mechanisches Instrument angewendet wird. So viel nun von der Wiederherstellung des Salpeters."

Wer hier glauben möchte, Spinoza habe nur eine möglichst populäre Erklärung dieser Erscheinung geben wollen, ohne dabei an Philosophie überhaupt und an seine Philosophie insbesondere zu denken, darf nur den eben citirten Brief weiter verfolgen, um über die Stellung dieser Begriffe selbst die nöthige Aufklärung zu erhalten. Denn dort erklärt er, dass diejenigen Begriffe des täglichen Lebens, welche die Natur darstellen, nicht wie sie ist, sondern wie sie den Sinnen erscheinet, weder zu den höchsten Begriffen gerechnet, noch mit den keuschen und reinen Begriffen vermischt werden dürften, die wie Bewegung und Ruhe und deren Gesetze die Natur, wie sie an sich ist, erklären.

Noch deutlicher lässt sich Spinoza in dem 15ten Briefe über diesen Gegenstand aus.

„Unter dem Zusammenhange der Theile", schrieb er darin, „verstehe ich nichts anderes, als dass die Gesetze oder das Wesen des einen Theiles den Gesetzen oder dem Wesen der übrigen Theile sich so anschliessen, dass sie so wenig als möglich einander widerstreiten. In Beziehung auf das Ganze und die Theile betrachte ich die Dinge in sofern als Theile eines Ganzen, als sich ihr Wesen so an einander anschliesst, dass sie, so weit es geschehen kann, mit einander übereinstimmen; in wiefern sie aber von einander verschieden sind, in sofern bildet jedes eine besondere, von den übrigen verschiedene Vorstellung

in unserem Geiste, und wird demgemäss als Ganzes, nicht aber als Theil betrachtet. Z. B. wenn die Bewegung der Bestandtheile der Lymphe, des Chylus u. s. w., sich wechselseitig nach Verhältniss der Grösse und der Gestalt so bestimmen, dass sie vollkommen mit einander zusammen passen, und eine Flüssigkeit bilden, werden Chylus, Lymphe u. s. w. in sofern nur als Theile des Blutes betrachtet, in wiefern wir aber erkennen, dass die Lymphpartikelchen, der Figur und Bewegung nach von den Chyluspartikelchen sich unterscheiden, in sofern betrachten wir dieselben als Ganzes, nicht aber als Theile."

„Stelle Dir also vor, wenn es gefällt, ein im Blute lebendes Würmchen, mit einem Gesichte, scharf genug, die Theilchen des Blutes, Lymphe u. s. w. zu unterscheiden und mit Vernunft begabt, um betrachten zu können, wie jedes Theilchen in der Bewegung des andern entweder zurück springt, oder ihm einen Theil seiner Bewegung mittheilt. Jenes würde im Blute, wie wir in diesem Theile der Welt leben, und jedes Blutpartikelchen als ein Ganzes, nicht aber als einen Theil betrachten, und könnte nicht wissen, wie alle Theile von der allgemeinen Natur des Blutes bestimmt, und in Gemässheit dieser allgemeinen Natur des Blutes gezwungen werden, sich wechselseitig an einander zu fügen, damit sie auf bestimmte Weise mit einander zusammen passen. Denn wenn wir denken, dass es ausser dem Blute keine Ursachen gebe, welche demselben neue Bewegungen ertheilen könnten, dass es keinen Raum ausserhalb des Blutes, keine Körper, die ihre Bewegung auf die Theilchen des Blutes übertragen könnten, gebe, so ist es gewiss, dass das Blut immer in seinem Zustande bleiben und dass seine Theilchen keine andere Veränderungen erleiden würden, als diejenigen, welche aus dem gegebenen Verhältnisse des Blutumlaufes zur Lymphe, Chylus u. s. w. erkannt werden können, und so würde das Blut immer als Ganzes, nicht aber als Theil betrachtet werden müssen. Aber weil viele andere Gründe vorhanden sind, welche die Gesetze der Natur des Blutes auf gewisse Weise verändern, und auch von ihr verändert werden, so entstehen daraus andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute, die nicht allein aus den wechselseitigen Bewegungsverhältnissen seiner Bestandtheile, son-

dern von den wechselseitigen Bewegungsverhältnissen des Blutes und der Aussendinge abhängen: und auf solche Weise erscheint das Blut als Theil und nicht als Ganzes. Vom Ganzen und vom Theile habe ich nun gesprochen."

„Da nun alle Körper der Natur auf diese Weise aufgefasst werden können und müssen, auf welche hier das Blut ist betrachtet worden, denn alle Körper werden von andern umgürtet, und wechselseitig von einander determinirt auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu handeln, indem in allen zugleich, d. h. im ganzen Universum immer dasselbe Verhältniss der Bewegung und Ruhe erhalten wird, so folgt hieraus, dass jeder Körper, in sofern er auf gewisse Weise bestimmt existirt, als Theil des ganzen Universums betrachtet werden, und mit seinem Ganzen und mit Allen übereinstimmen müsse; und weil die Natur des Universums, nicht wie die des Blutes, begrenzt, sondern absolut unendlich ist, so werden alle Theile desselben von diesem Wesen der unendlichen Macht auf unendliche Weise geleitet und zu unendlichen Veränderungen gezwungen. Aber in Bezug auf die Substanz nehme ich an, dass jeder Theil mit seinem Ganzen eine innigere Einheit habe. Denn, wie ich Dir vordem in meinem ersten Briefe aus Rheinsburg geschrieben habe, versuchte ich zu beweisen, dass, weil es zu dem Wesen der Substanz gehöre, unendlich zu sein, jeder Theil zu dem Wesen der ausgedehnten Substanz gehöre, und ohne dieselbe nicht sein und nicht gedacht werden könne."

„Du siehst also, auf welche Weise und warum ich behaupte, dass der menschliche Körper ein Theil der Natur sei: was aber den menschlichen Geist anbetrifft, so halte ich ihn gleichfalls für einen Theil der Natur; denn ich behaupte, es gebe in der Natur auch eine unendliche Kraft des Denkens, die, in sofern sie unendlich ist, die ganze Natur objectiv in sich enthält, und deren Gedanken auf eben die Weise sich entwickeln, als das Wesen derselben, nämlich der Ideen."

„Aber alles dieses, und was sich weiter daran knüpft, hier ausführlich zu erörtern und zu beweisen, würde zu weit führen, auch glaube ich nicht, dass Du dieses gegenwärtig von mir erwartest. Ich zweifle sogar, ob ich Deinen Sinn richtig ver-

standen, und nicht vielleicht auf ganz etwas anderes geantwortet habe, als auf Deine Frage. Ich wünsche dieses von Dir zu erfahren."

Wenn demnach der in der Naturphilosophie des Cartesius dargestellte Automatismus der Welt bis in seine feinsten Sätze festgehalten werden sollte, und zwar nicht als eine den Sinnen des Menschen gewöhnliche Weltansicht, sondern als eine Erklärung der Natur, wie sie an sich ist, ohne alle Beziehung auf den sie vorstellenden Geist, wenn die Natur des Denkens auf einen ganz analogen mechanischen Automatismus zurückgeführt werden, endlich sowohl die ausgedehnte als auch die denkende Substanz von jeder Beziehung auf eine ausser ihnen befindliche, sie schaffende Substanz losgerissen werden sollte, so war der Hauptumriss der also sich bildenden Gedanken auf das bestimmteste entworfen. Die selbstständig bestehenden, selbstständig getheilten und selbstständig bewegten Substanzen, Ausdehnung und Denken, ihrem Wesen nach von einander vollkommen verschieden, und darum auf keine Weise sich einschränkend und determinirend, setzen ihrer innigsten Vereinigung gar keine Hindernisse entgegen, und die einfachsten Theile derselben bildeten in fortschreitender Zusammensetzung Individuen der ersten, zweiten, dritten Ordnung u. s. w., bis endlich in einem Individuum der unendlichen Ordnung alle einfachsten Körper und Seelen und alle daraus entstehende Individuen als ein grosses Ganzes sich zusammenfassen liessen. Dann konnte nun dieses Individuum als Gott oder Natur, als bestehend aus den unendlichen Substanzen der Ausdehnung und des Denkens hintreten und als immanenter Grund alles Geschehens betrachtet werden.

So hätte sich Spinozas Lehre gestalten müssen, wenn nur die Absicht, die Lehren des Cartesius zu verbessern und zu vollenden, ihn bei der Veröffentlichung seiner Schriften geleitet hätte. Und niemand wird leugnen, dass der Geist jener Ansicht durch alle Werke jenes Weisen hindurchweht, jedoch vermischt mit so vielen andern Gedanken, die theilweise zwar eine Erklärung in jenem Sinne begünstigen, theilweise jedoch in so schroffem Gegensatze zu demselben sich befinden, dass nur angenommen werden kann, Spinoza habe dergleichen Sätze nur hingestellt,

um einen zu harten Kontrast mit den Lieblingsansichten der damaligen Zeit zu vermeiden, und der Verfolgungssucht nicht zu viele Blössen zu geben. Oder, es müsste angenommen werden, sein Geist sei in diesen Sätzen also befangen gewesen, dass er trotz entschiedéner Polemik gegen dieselben, sich nicht von ihnen losreissen konnte, und im Wortkampfe gegen die Ansichten des Cartesius doch nur dazu gelangt sei, mit anderen Worten dasselbe zu sagen, und zu denselben Schranken und Ruhepunkten des Wissens, sie zwar den Worten nach leugnend, zurück zu kehren.

Dies letztere anzunehmen, würde die Achtung vor dem philosophischen Genius Spinozas vermindern, das erstere wenigstens bei manchem einen Schatten auf seinen so reinen Charakter werfen. Aber, selbst wenn es nicht der Philosoph wäre, der hier auf Kosten des Charakters gewinnen soll, so würden doch die Verhältnisse seines schriftstellerischen Lebens zu deutlich für eine solche Annahme sprechen, als dass dabei der Vorwurf einer böswilligen Verläumdung zu fürchten wäre. Die weitere Ausführung dieser Behauptungen mit alleiniger Berücksichtigung Spinozas eigener Werke wird diesen Verdacht hoffentlich noch schlagender widerlegen.

Dritter Abschnitt.

Spinozas Lehre nach dem Fragmente des tractatus de emendatione intellectus.

Die Methode Spinozas und die Lehre von den einfachsten Elementen der Dinge.

In dem Fragmente von der Verbesserung der Einsicht erzählt Spinoza zuvörderst, wie nach der Erkenntniss, dass alles eitel und leer sei, was im alltäglichen Leben häufig aufstosse, nachdem er gesehen habe, dass nichts, was er zu fürchten pflege, weder Gutes noch Böses in sich enthalte, ausser in soweit der Geist davon bewegt werde, er sich endlich entschlossen habe, zu untersuchen, ob es etwas gebe, was ein wahres Gut sei, ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Erwerbung er die höchste Freude ununterbrochen und fortdauernd geniessen könne. Durch Reichthum, Ehre und Vergnügen werde der Geist so sehr zerstreut, dass er an gar kein anderes Gut denken könne; sie selbst seien keine Güter, denn die Lust habe die Traurigkeit im Gefolge, die Ehrsucht sei gezwungen, sich dem grossen Haufen zu beugen, das zu fliehen und zu suchen, was dieser fliehe und suche, und auch der Reichthum könne nicht als höchstes Gut betrachtet werden, zumal wenn er nur seiner selbst wegen gesucht werde. Alles, was der grosse Haufe suche, sei nicht nur kein Mittel, uns in unserm Wesen zu erhalten, sondern hindere uns daran, denn oft führe es den Untergang derer herbei, die es besässen, immer aber den Untergang derer, die von ihm besessen würden.

Nur kurz wolle er sagen, was er unter dem wahren Gute verstehe, und was das höchste Gut sei. Damit dieses aber

richtig erkannt werde, sei zu merken, dass vom Guten und Bösen nur beziehungsweise gesprochen werden könne, also dass eine und dieselbe Sache gut und schlecht genannt werden könnte, den Beziehungen gemäss, nach welchen sie betrachtet würde, eben so wie vollkommen und unvollkommen. — Nichts nämlich werde seiner Natur nach betrachtet vollkommen genannt werden oder unvollkommen, zumal, wenn man erkannt haben würde, dass Alles, was geschehe, nach ewiger Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur erfolge. Weil aber die menschliche Schwäche diese Ordnung in ihrem Denken nicht erfassen könne, und der Mensch inzwischen eine menschliche Natur, viel vollkommener als die seinige sich vorzustellen im Stande sei, zugleich aber einsehe, dass nichts der Erlangung einer solchen Natur entgegenstehe, so sehe er sich aufgefordert, Mittel zu suchen, mit deren Hilfe er zu einer solchen Vollkommenheit gelange: und Alles, was als Mittel dazu dienen könne, sei wahres Gut, das höchste Gut des Menschen aber, dahin zu gelangen, dass er in Gemeinschaft mit andern Menschen, wenn es geschehen könne, einer solchen Natur geniesse.

Durfte Spinoza das Resultat einer Ueberlegung, die nur auf dem Standpunkte der Unvollkommenheit und Schwäche möglich war, mit dem Namen des höchsten und wahren Gutes bezeichnen? oder verwies er nur darum den Nachweis des Satzes, dass diese Vollkommenheit in der Kenntniss der Einheit, die zwischen dem Geiste und der ganzen Natur stattfinde, an eine andere Stelle, damit nicht zu grell der Satz hervortrete, alles was wirklich sei, sei eben nur wirklich, es könne von seiner Güte und Schlechtigkeit eben so wenig, wie von seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit geredet werden? Gab es gar kein Gut, war dieses Wort nur leerer Schall, so durfte er auch nicht von einem höchsten Gute reden. Man dürfte Spinozas Geiste kein Unrecht thun, wenn man behauptet, dass er sich in diesen Widerspruch nicht blos deswegen stürzte, weil er es für nöthig fand, sich dem Sprachgebrauche des grossen Haufens zu akkommodiren, sondern weil, ihm unbewusst, die Gewalt der ästhetischen Ideen der Moral ein grösseres Gewicht in ihm übte, als die Kraft spekulativer Gedanken. Hieraus erklärt sich, wie auf der einen Seite

das Gute sich in die materiellste Nützlichkeit bei ihm verwandelt, während auf der andern Seite eine höhere Güte sich anknüpft an die reine Erkenntniss, dass die Tugend bald nichts für ihn ist, als die blosse Macht des Könnens, bald aber die höchste Seligkeit der vollkommensten Einsicht. Ihm war es nicht vorbehalten, die Grundlagen der moralischen Güte in der Beurtheilung der Bilder zu finden, die sich von dem Handeln und Wollen der Menschen in ihren Seelen bilden; einer Beurtheilung, die sich um keine metaphysischen Gründe des Wollens, also auch nicht um dessen Naturgemässheit, oder wenn man lieber will, Wirklichkeit, kümmert, nicht einmal um die Frage, wie solche Bilder und solche Beurtheilung psychologisch und metaphysisch zu erklären seien.

Was nun Spinoza darunter verstanden wissen wollte, wenn er das höchste Gut in der Kenntniss von der Einheit des Geistes und der ganzen Natur setzte, wird nach den Erörterungen der vorigen Abschnitte keiner besondern Beleuchtung bedürfen. Die Auflösung dieser Frage war der letzte Zielpunkt seiner Philosophie, er glaubte sie in dem Automatismus des Denkens gefunden zu haben. Hier kam es ihm nicht darauf an, diese Begriffe schärfer zu entwickeln, er geht sogleich darauf über, die Mittel zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit des Lebens, Uebereinstimmung aller im Wissen und Wollen, aufzuzählen. Kenntniss der Natur, so weit sie nöthig, um eine solche Vollkommenheit zu erreichen, und einen solchen Stat zu bilden, Kenntniss der Sittenlehre und Pädagogik seien dazu erforderlich, und, weil die Gesundheit kein geringes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sei, sei die Medizin hinzuzufügen, Mechanik aber, weil durch Kunst viel schwieriges leicht, und viel Zeit und Bequemlichkeit dadurch gewonnen werde. Vor allem aber sei eine Methode zur Heilung der Einsicht auszudenken; diese sei, so weit es anfangs erlaubt sei, zu reinigen, damit sie die Dinge glücklich und ohne Irrthum erkenne.

Er geht sodann zu den drei Lebensregeln über, nach welchen man sich in der Zwischenzeit zu richten habe, und die schon im ersten Abschnitte (pag. 13.) erörtert wurden. Um sodann die Lehre von seiner Methode einzuleiten, betrachtet er zuerst die

Quellen aller menschlichen Vorstellungen und Gedanken, und findet sie nach Verulamischer Weise bedeutungslose Geschichtchen der psychologischen Thatsachen liefernd, weil dieses für die Methode genüge*), nach vier Klassen von einander gesondert.

Erstens seien es Kenntnisse, welche wir durch das Gehör, oder durch irgend ein Zeichen, wie man gewöhnlich spreche, erhalten. Auf diesem Wege erfahre man seinen Geburtstag, seine Eltern und ähnliches, woran man niemals gezweifelt habe.

Zweitens Kenntnisse, die wir aus unbestimmter Erfahrung haben, das heisse durch eine Erfahrung, die nicht von der Einsicht bestimmt werde, sondern nur so genannt werde, weil sie zufällig so aufstosse, und die, weil wir keinen Versuch hätten, der ihr entgegenstände, unerschüttert bei uns bleibe. So wüsste man, dass man sterben würde, weil man seines gleichen sterben gesehen habe, wiewohl nicht alle in demselben Lebensalter und an derselben Krankheit gestorben seien. Auf gleiche Weise wisse man, dass Oel die Flamme nähre, und Wasser sie lösche; dass der Hund ein bellendes, der Mensch ein vernünftiges Thier sei, so beinahe alles, was man durch die Erfahrungen des Lebens erkenne.

Drittens seien es Vorstellungen, bei denen die Wesenheit einer Sache aus einer andern Sache geschlossen werde, doch nicht adäquat; was geschehe, wenn wir aus einer Wirkung die Ursache herleiteten, oder wenn man aus etwas Allgemeinem schliesse, welches immer von einer bestimmten Eigenschaft begleitet würde. So schliesse man, wenn man daraus, dass man einen solchen und keinen andern Körper gefühlt, klar die Folgerung ziehe, dass eine Seele mit dem Körper vereinigt sei, dass diese Vereinigung der Grund eines solchen Fühlens sei. Was das aber für ein Fühlen sei, und was für eine Vereinigung könnte man daraus nicht absolut einsehen.

Viertens endlich seien es Vorstellungen, bei denen die Dinge durch ihre Wesenheit allein, oder durch die Kenntniss ihrer nächsten Ursache wahrgenommen würden. Auf diese Weise erkenne

*) Ep. 42

man, wenn man auf Grund dessen, dass man etwas erkannt habe, wisse, was das sei, etwas zu wissen, oder wenn man durch die Erkenntniss von der Essenz der Seele wisse, dass dieselbe mit dem Körper verbunden sei. Durch dieselbe Art der Erkenntniss, dass zwei und drei fünf seien, und dass zwei Linien einer dritten parallel auch unter einander parallel seien.

Diejenigen Erkenntnisse nun, die aus den beiden ersten Arten des Vorstellens hervorgingen, könnten ihrer Natur nach gar kein gewisses und zuverlässiges Wissen gewähren. In Beziehung auf die dritte sei zwar zuzugeben, dass wir den Begriff eines Dinges hätten, und dass wir auch ohne Gefahr des Irrthums schliessen könnten; doch sei sie für sich nicht dasjenige Mittel, durch welches unsere Vollkommenheit zu erreichen sei. Nur in der vierten Art der Erkenntniss begreife man die adäquate Wesenheit der Dinge und zwar ohne Gefahr des Irrthums. Diese sei deswegen vorzugsweise zu wählen. Wie nun aber diese Erkenntnissart anzuwenden sei, müsse die Methode lehren.

Bevor er sich jedoch zur Entwickelung der Methode wendet, zeigt er, dass bei ihr kein Rückgang ins Unendliche stattfinden könne, indem es zur Erkenntniss der Methode für die Wahrheitsforschung nicht erforderlich sei, erst eine Methode für diese Methode, oder wohl gar eine Methode für die Methode der Methode zu entwickeln. Denn auf diesem Wege würde man niemals zur Kenntniss der Wahrheit, ja zu gar keiner Kenntniss gelangen. Vielmehr verhalte es sich hiemit so, wie mit den materiellen Werkzeugen, bei welchen man ganz auf dieselbe Art fortschliessen könne. Denn um Eisen zu schmieden, brauche man einen Hammer, damit aber ein Hammer da sei, müsse er gemacht sein; hiezu sei ein anderer Hammer und andere Werkzeuge nöthig, zu diesen aber wieder andere, und so ins Unendliche. Auf diese Weise aber würde man umsonst versuchen, den Beweis zu führen, die Menschen hätten niemals Eisen schmieden können. Aber, wie die Menschen anfangs mit den ihnen angebornen Instrumenten manches sehr leichte, wenn auch mühsam und unvollkommen hätten ausrichten, nach dessen Ausführung aber anderes schwierigeres mit weniger Mühe und vollkommener ins Werk setzen können, und so allmählig von den einfachsten

Werken zu Werkzeugen, und von den Werkzeugen zu andern Werken und Werkzeugen dahin gelangt seien, dass sie so vieles und so schweres mit so geringer Arbeit vollbrächten, so mache auch der Verstand durch seine ihm angeborne Kraft sich Werkzeuge der Erkenntniss, durch welche er andere Kräfte zu andern Werken des Erkennens und aus diesen andere Werkzeuge oder Fertigkeiten zum Weiterforschen sich bilde, und gehe so allmählig vorwärts, bis er den Gipfel der Weisheit erreiche.

Dass es aber mit dem Verstande sich also verhalte, würde leicht eingesehen werden, sobald man nur wüsste, was Methode der Wahrheitsforschung und welches die angebornen Werkzeuge seien, deren allein man bedürfe, sich andere Werkzeuge aus ihnen zu machen und weiter zu schreiten.

In hinzugefügten Noten erklärt Spinoza, dass er seiner Philosophie die Auseinandersetzung dessen vorbehalten habe, was er unter Werken des Verstandes meine, dass er indessen in den Sätzen des Textes nicht nur bemüht gewesen sei, das zu zeigen, was er darin gesagt habe, sondern auch zu beweisen, dass er bis dahin richtig vorgeschritten sei, und zugleich anderes, was sehr nothwendig sei zu wissen. Nichts kann wohl deutlicher beweisen, dass man es hier mit den eigentlichsten Gedanken der Philosophie Spinozas zu thun habe.

Zur Beweisführung selbst versetzt sich Spinoza gleich mitten in die Sache und behauptet, die wahre Vorstellung sei etwas anderes als das Vorgestellte. Wie wahre Vorstellungen uns angeboren seien, wie die erste objective Essenz in uns enthalten, das könne hier nicht untersucht werden, dies gehöre in die Erforschung der Natur, wo es ausführlicher bewiesen und zugleich gezeigt werden würde, dass es ausserhalb der Vorstellung keine Bejahung und Verneinung gebe, und kein Wollen. Hier nimmt er jenen Satz als eine Thatsache der Erfahrung, er lehnt sich an die Behauptung, dass der Kreis etwas anderes sei, als die Vorstellung von demselben. Denn die Vorstellung vom Kreise habe nicht Umfang und Mittelpunkt wie der Kreis, und die Vorstellung vom Körper sei nicht selbst Körper. Aber weil sie etwas von ihm verschiedenes sei, so sei sie auch etwas an sich erkennbares, das heisse, die Vorstellung in Beziehung auf ihr formales Sein,

könne Gegenstand eines andern objectiven Seins werden, auch dieses zweite objective Sein werde wiederum an sich betrachtet etwas reales und erkennbares sein, und so ins unbestimmbare weiter.

Es darf nicht ermüden, ihn bei dieser so klaren Sache in dem Beispiele zu verfolgen, welches er vom Petrus und von der Vorstellung des Petrus in einem andern hernimmt. Es wisse dies jeder, der da sehe, dass, wenn er weiss was Petrus sei, er auch sein Wissen von diesem Wissen und sein Wissen von dem Wissen dieses Wissens u. s. w. wisse. Hieraus nun ergebe sich, dass es nicht nöthig sei, das Wesen der Vorstellung vom Petrus, noch weniger das Wesen von der Vorstellung des Wesens der Vorstellung vom Petrus zu wissen, um das Wesen Petrus zu erkennen. Sondern das entgegengesetzte Verhältniss finde statt zwischen diesen Begriffen: denn, um sein Wissen zu wissen, müsse man nothwendiger Weise zuerst wissen. Hieraus ergebe sich, dass die Gewissheit nichts anderes sei, als die objective Essenz selber, das heisse, der Modus, durch welchen wir eine formale Essenz erkennen, sei die Gewissheit; hieraus ergebe sich ferner, dass man zur Gewissheit der Wahrheit keines andern Zeichens bedürfe, als des Besitzes einer wahren Vorstellung, und endlich ergebe sich hieraus, dass niemand wissen könne, was die höchste Gewissheit sei, als derjenige, welcher eine adäquate Vorstellung oder die objective Wesenheit eines Dinges besitze, weil Gewissheit und objective Essenz dasselbe sei, oder vielmehr, weil Spinoza bei allem seinem Philosophiren den Parallelismus zwischen dem formalen Sein und dem objectiven Sein als ein nothwendiges Postulat voraussetzte. So nun ergab sich, dass die wahre Methode nicht darin bestehe, ein Zeichen der Wahrheit nach Erlangung der Vorstellungen zu suchen, sondern dass die wahre Methode der Weg sei, auf welchem die Wahrheit selbst, oder die objectiven Essenzen der Dinge, oder die Ideen, denn alles dieses bezeichne eins und dasselbe, in der richtigen Ordnung zu suchen seien.

In den nächst folgenden Sätzen der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht weicht nun Spinoza ein wenig vom geraden Wege ab, der sich bei ihm sehr leicht in den richtigen

hätte verwandeln können. Er sagt nämlich: die Methode habe zu sprechen vom Schliessen und von dem Erkennen (de ratiocinatione et de intellectione), das heisse, die Methode sei nicht der Aktus des Schliessens und Erkennens der Gründe der Dinge, noch viel weniger die Erkenntniss dieser Dinge, sondern es sei die Erkenntniss von dem Wesen der wahren Idee, die reflexive Erkenntniss in der Vorstellung von der Vorstellung enthalten, die nicht gegeben werden könne, wenn nicht vorher die Vorstellung da sei.

Dass diese reflexive Erkenntniss nichts mit dem eigentlichen Wesen der Vorstellung, in sofern es bedingt wird durch ihre letzten Gründe, zu thun haben sollte, hatte er dadurch bewiesen, dass er diesen Gegenstand aus dem Bereiche der Methode verworfen hatte. Was demnach reflexive Erkenntniss der Vorstellung oder der Idee bedeuten solle, bleibt hier dunkel, und erst das nachfolgende muss den Nachweis übernehmen, dass es hier nur um die durch blosse vergleichende Betrachtung zu erlangende Kenntniss von den durch ihren Inhalt allein als wahr sich dokumentirenden Ideen sich handelt. Verdorben hatte Spinoza den Weg der Spekulation durch die Voraussetzung, dass eine solche Betrachtung nothwendig zu wahren und richtigen Begriffen führen müsse. Vielmehr hätte er, nachdem er eingesehen, dass die Vorstellungen das letzte seien, worauf die Erkenntniss sich stütze, die Vorstellungen, die sich als erfahrungsmässige Thatsachen des Bewusstseins aufdrängen, so nehmen müssen, wie sie sind, und wenn sie sich als Wahrheit nicht brauchen liessen, dem Grunde dieser Unbrauchbarkeit nicht im Vorstellen, sondern in den Vorstellungen nachforschen, daraus aber die Berichtigung derselben herleiten müssen. So aber liess er sich von seiner der Methode schon vorausgesetzten Theorie des Vorstellens verleiten, dem Deskart auf seinem Wege zu folgen, und zwar an einer Stelle, wo dieser die Regeln seiner eignen Methode auf das härteste verletzend von dem Wege abbiegt, der ihn zu Resultaten hätte führen müssen, ähnlich denen, welchen Spinoza in seiner Methode entgegenstrebte, oder welche er vielmehr durch seine Methode als die richtigen beweisen wollte. Denn in vollkommener Uebereinstimmung mit der ersten Regel seiner Methode, nichts

für wahr zu halten als dasjenige, was er selber mit aller Zuversicht für wahr halte, hatte Deskart den ganzen Vorstellungskreis des Menschen zertrümmert, vorzüglich auf die Erscheinungen des Traumes und des Wahnsinns sich stützend. Unwillkürlich aber hatte sich ihm dabei die Bemerkung aufgedrängt, dass alle die Bilder, welche der menschliche Geist im Vorstellen, sei es als falsche oder als richtige, erzeuge, zurück zu führen seien auf einfachere Bestandtheile, aus welchen sie, wie die Bilder aus Farben zusammengesetzt würden*). Diese Bestandtheile wurden von ihm als bleibend richtig anerkannt, während die Falschheit auf die Form ihrer Zusammensetzung zurückging; neben ihre Wahrheit traten die mathematischen Wahrheiten, die Deskart, seiner Methode getreu folgend, mit so viel Glück auf ähnliche einfachste Bestandtheile zurückgeführt hatte. Hätte er dieser Methode getreu bleiben wollen, so hätte die zweite Regel derselben ihn auffordern müssen, jene letzten Bestandtheile der Bilder im Vorstellen genau zu sondern und sie, erst einzeln in ihren Reihen, dann diese Reihen in ihren Verbindungen zu verfolgen. Dann würde er eine Lücke des philosophischen Gedankenkreises ausgefüllt haben, die leider noch auf ihren Bearbeiter wartet und wohl noch lange darauf warten wird, weil hier nur der Ruhm des Scharfsinnes, nicht aber der der überschwenglichen Tiefe des Gedankens zu ärnten wäre. Eine solche Bearbeitung des menschlichen Vorstellungskreises müsste nicht nur das klarste Licht auf die richtige Psychologie werfen, sondern die letzten Wurzeln der logischen Gesetze würden erst dann, wenn auch keine psychologische Erklärung, so doch thatsächliche Begründung finden.

Mag es immerhin unentschieden bleiben, ob Deskart nur durch die Gewalt der Umstände von diesem Wege abzuweichen veranlasst wurde: seiner ganzen Naturphilosophie sieht man es an, dass sie allein aus diesem Grundsatze entsprungen ist, dass ihr seine sogenannte erste Philosophie nur als leerer, die Concinnität des Systemes zerstörender Prunk hinzugefügt wurde. Denn nun ging Deskart auf einen ausserhalb des Menschen liegenden Grund des Vorstellens zurück, um diesen als lügnerisch zu

*) Cartes. Meditat. Amstel. 1678 pag. 7.

fingiren, und damit die Wahrheit der Mathematik und jener einfachen Bestandtheile der Vorstellungen, wenn auch nur scheinbar zu erschüttern. Er brauchte Gott als die letzte Basis seiner Philosophie: die Sätze über diesen waren aber nicht Resultate seiner Methode, sondern Resultate des unseligen intellectualen Schauens, dem seine eigene Methode mit der entschiedensten Bestimmtheit hätte entgegen treten müssen. Erst später kamen jene einfachsten Bestandtheile, wenn auch nicht mehr als Bestandtheile der Vorstellungen, in seiner Lehre von den Körpern wieder: und da Spinoza diese Lehre ganz adoptirte, so mussten ihn die Sätze von der objectiven und formalen Essenz nothwendig auf die Psychologie führen, die seiner Methode zum Fundamente dient, zu einer Psychologie, die alles Denken auf einen nothwendigen Automatismus der als selbstständiger Seelen existirenden Elemente der Vorstellungen zurück zu führen versuchte. Dies waren die Samen der Cartesianischen Philosophie, die auf dem Boden Spinozas zum Deismus reiften. Ohne Zweifel meinte Leibnitz an jener bekannten Stelle seiner Schriften keine andere, und die Ansicht, dass er andere gemeint habe, konnte nur daraus hervorgehen, dass er es für räthlich hielt, nicht zu viel Worte über diesen Gegenstand zu verlieren, dass andere lieber den Eingebungen ihrer Phantasie als den Fingerzeigen eines mühsamen Studiums folgten.

Spinoza spricht nun noch einiges von dem Verhältnisse der Idee des vollkommensten Wesens zur Methode, behauptet, dass die vollkommenste Methode diejenige sein würde, die da zeige, wie der Geist nach der Norm dieser Idee zu lenken sei, spricht aber gleichzeitig von der Natur, und bezieht sich dabei auf die beliebte Hypothese, dass der Zusammenhang der objectiven Realitäten derselbe sein müsse, als der Zusammenhang der formalen, dies alles aber so, dass die Resultate einer Akkommodation an die in der Schule Deskarts übliche Benutzung der Idee Gottes, eine Schonung der daran sich knüpfenden Vorurtheile und möglichstes Verhüllen des eigenen Gedankens durch diese ihm gegenübergestellten Gegensätze vollkommen klar ist. Er schliesst endlich die Einleitung in seine Methode mit der Erklärung, dass wenn vielleicht ein Skeptiker sich finden sollte, der über die erste

Wahrheit und an allem, was er daraus herleiten würde, noch zweifeln sollte, dieser entweder gegen seine eigne Ueberzeugung sprechen, oder wir zugeben würden, es gebe Menschen, die durch die Geburt oder durch Vorurtheil, das heisse, durch äusseren Zufall am Geiste gänzlich geblendet seien.

Nunmehr geht er zu demjenigen über, was die Methode zu leisten habe. Und zwar müsse sie erstens die wahre Vorstellung von den übrigen Wahrnehmungen sondern, und den Geist vor den übrigen hüten; zweitens, die Regeln lehren, nach welchen in Gemässheit dieser Norm unbekannte Dinge erkannt würden; drittens, die Ordnung angeben, damit wir nicht von unnützem ermüdet würden, und nachdem man diese Methode kennen gelernt habe, sehe man viertens, dass diese Methode am vollendetsten sein werde, wenn man die Idee des vollkommensten Wesens habe. Von Anfang an werde also das zu beobachten sein, dass man so schnell als möglich zu der Kenntniss eines solchen Wesens gelange.

Spinoza hat nur den ersten Theil der Methode und vom zweiten einige sehr wichtige Hauptsätze behandelt. Zu bemerken ist, dass er im Laufe der Untersuchung wieder die angegebene Ordnung verletzt, denn wo er vom zweiten Theil der Methode anhebt*), setzt er das Ziel der Methode sowohl in die Erlangung klarer und deutlicher Vorstellungen, als auch in die Auffindung der Beziehungen zwischen allen Ideen zu Einer, wodurch der Versuch gemacht werde, sie so zu verknüpfen, dass der menschliche Geist, so weit es geschehen könne, objectiv die Formalität der Natur wiedergebe, sowohl in Beziehung auf das Ganze, als auch in Beziehung auf die Theile.

Man irrt nicht, wenn man in diesem Satze den eigentlichen Sinn des obigen Verhältnisses zwischen allen Ideen und der Idee des vollkommensten Wesens sucht und findet, von welchem oben so geredet wurde, dass man ungewiss bleibt, welche Stelle man ihm anweisen solle, denn der Zahl nach ist der hievon handelnde Theil der letzte, er soll aber gleich von Anfang behandelt werden. Da dieses nun nicht geschieht, am Ende aber auch nicht davon

*) Pag. 586.

die Rede sein konnte, weil da an die Stelle desselben die Natur sowohl in Beziehung auf ihre Totalität als auf ihre Theile hintritt, so konnte Spinoza durch jenes Schwanken nur anzeigen wollen, dass er für dergleichen Begriffe, obgleich er sie Schicklichkeits halber erwähnte, gar keine Stelle in seinem Systeme habe.

Den ersten Theil der Methode, die Unterscheidung und Sonderung der wahren Vorstellungen von den übrigen Wahrnehmungen beginnend, erinnert Spinoza, er wolle die Vorstellungen und Wahrnehmungen hier nicht durch ihre nächste Ursache erklären, weil dieses in die Philosophie gehöre, sondern nur das davon beibringen, was in die Methode gehöre, nämlich auf welche Gegenstände erdichtete, falsche und zweifelhafte Wahrnehmungen bezogen, und wie wir von jeder derselben befreit würden. Weil aber seine ganze Methode auf seiner schon fertigen philosophischen Weltansicht fusste, war es ihm nicht möglich, diesem Vorsatze lange getreu zu bleiben.

Er wendet sich zuerst an die erdichtete Vorstellung. Hier unterscheidet er nun Wahrnehmungen, die auf existirende Dinge bezogen würden, von denen, die sich allein um die Essenz derselben bekümmerten. Die Erdichtung beziehe sich nun häufiger auf die Existenz, deswegen spreche er zuerst von dieser. Sie finde aber nur statt bei der Existenz möglicher Dinge. Unmöglich sei das, dessen Wesen seinem Dasein widerspreche, nothwendig dasjenige, dessen Nichtdasein seinem Wesen widersprechen würde: möglich aber dasjenige, dessen Sein oder Nichtsein zwar nicht seinem Wesen widerspreche, bei welchem aber die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Daseins abhänge von Gründen, die uns unbekannt seien, so lange wir den Gegenstand als daseienden nur dichteten, also dass wir, wenn uns die von äussern Gründen abhängende Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit bekannt wäre, nichts darüber erdichten könnten. Hieran wurde die Bemerkung geknüpft, dass in Beziehung auf die ewigen Wahrheiten nichts gedichtet werden könne; je allgemeiner aber eine Existenz aufgefasst werde, desto verwirrter werde sie aufgefasst und könne deswegen leichter einer jeden Sache angedichtet werden: je besonderer sie aber aufgefasst werde, desto klarer werde sie

erkannt und desto schwerer einer andern Sache als der zu ihr gehörigen angedichtet. Dies verdiene beachtet zu werden.

Man muss erst aus dem folgenden den totalen Misskredit kennen gelernt haben, in welchem allgemeine Begriffe bei Spinoza in Beziehung auf Philosophie standen, um die Wichtigkeit zu erkennen, die er diesem Satze beigelegt wissen wollte. Im strengsten Gegensatze zu denen, die ihn für einen göttlichen Weisen halten, und auf ihn gestützt, ihr Heil nur in den allgemeinsten Begriffen suchen, floh er die Sphären des Allgemeinen, und, wenn er dennoch unbewusst in den Schlingen desselben hängen blieb, so geschah es in ganz anderer Weise und nur deshalb, weil er neben dem Geständniss, die Wissenschaft des Menschen im Gebiete der besonderen Dinge sei so unbedeutend, dass sie gar nicht in Erwägung komme, in den wenigen Qualitäten, die er annahm, in der Ausdehnung und dem Denken ein zu bequemes Mittel fand, sich selber zu täuschen.

In Beziehung auf die die Essenzen der Dinge betreffenden Erdichtungen führt er nur den Satz an, dass er, je weniger der Geist erkenne, während er dennoch sehr vieles wahrnehme, ein desto grösseres Dichtungsvermögen habe; dies werde um so kleiner, je mehr die Einsicht selber wachse. Dass er hiebei vergass, an das lebhafte Spiel der Phantasie zu denken, welches aus jeder Kenntniss Nahrung zieht, um seinen Bildern eine lebhaftere und tiefere Farbe zu geben, ist zu offenbar, als dass die Falschheit dieses Satzes noch weitere Erwähnung verdiente. Er lehnte sich aber zu sehr an seine Philosophie und diente dieser zu einer zu starken Stütze, als dass er hätte anstehen sollen, diejenigen dem Wahnsinn anheim fallen zu lassen, die hierin nicht seiner Ansicht wären.

Auf diese so dürftige Behandlung dieses Gegenstandes sich stützend, behauptet er, es sei auf keine Weise zu befürchten, dass wir etwas erdichteten, wenn wir eine Sache nur klar und deutlich wahrnähmen. Wenn man nämlich etwa sagte, Menschen würden augenblicklich in Thiere verwandelt, so sage man da etwas sehr allgemeines, so dass gar kein Begriff gegeben würde, dass heisse, keine Idee oder kein Zusammenhang des Subjects und Prädicates im Geiste: denn, wenn dieses gegeben würde, so

würde man gleichzeitig das Mittel sehen, und die Gründe, wie und warum so etwas geschehen sei. Und alle diese ganz nichts sagenden Beispiele und Worte sollten nur dazu dienen, um durch ein „ferner" den Satz anzuknüpfen, dass, falls nur die erste Vorstellung nicht erdichtet sei und aus ihr alle übrigen Vorstellungen abgeleitet würden, alle Uebereilung des Dichtens verschwinden würde. Da nun eine erdichtete Vorstellung nicht klar und deutlich sein könne, sondern nur verwirrt, alle Verwirrung aber daraus hervorgehe, dass der Geist eine ganze oder aus vielen zusammengesetzte Sache nur einem Theile nach kenne, und das bekannte vom unbekannten nicht unterscheide, ausserdem auch auf das viele, was in einer Sache enthalten sei, zu gleicher Zeit ohne alle Unterscheidung blicke, so folge daraus:

dass nur die Vorstellung irgend einer einfachsten Sache klar und deutlich sein könne, denn eine solche Sache könne nicht zum Theil, sondern müsse entweder ganz oder gar nicht erkannt werden;

dass, wenn eine aus vielen zusammengesetzte Sache in all ihre einfachsten Theile durch das Denken zerlegt, und jeder für sich betrachtet werde, dann alle Verwirrung verschwinde;

dass eine Erdichtung nicht einfach sein könne, sondern dass sie aus der Zusammensetzung vieler verschiedenen verwirrten Vorstellungen entstehe.

Diese Sätze erklärten zwar nicht die Vorstellung durch ihre nächsten Gründe, wohl aber die Natur der Erdichtung, auf Grund einer Psychologie, die ohne einfachste Ideen nicht bestehen kann, die schon vor der Methode fertig war und dieser jene einfachsten Vorstellungen gab, statt von ihr sie, oder die Mittel zu ihnen zu gelangen, zu erhalten.

Noch tiefer geht Spinoza in die Psychologie, indem er den Begriff vom Falschen entwickelt. Der Schutz gegen falsche Vorstellungen ist auch hier in dem Satze enthalten, dass die Vorstellungen der Dinge, die klar und deutlich erkannt würden, entweder einfachste, oder zusammengesetzt aus einfachsten, das sei, aus denselben abgeleitet seien. Dass aber eine einfachste Idee nicht falsch sein könne, das werde jeder einsehen, der nur wisse, was

Wahrheit sei, oder Erkenntniss, und was Falschheit. Denn, was das anbetreffe, was die Form der Wahrheit konstituire, so sei es gewiss, dass der wahre Gedanke vom falschen nicht blos durch äussere Beziehungen, sondern mehr noch durch eine innere geschieden werde. Daraus folge, dass es in den Ideen etwas Reales gebe, durch welches die falschen von den wahren unterschieden würden. Denn wahr werde derjenige Gedanke genannt, der die Wesenheit eines Prinzipes objectiv enthalte, eines Prinzipes, welches keinen Grund habend, nur in sich und durch sich erkannt werde. Deswegen müsse die Form des wahren Gedankens in diesem Gedanken selber ohne Beziehung auf andere liegen; zumal da derselbe nicht den Gegenstand als Grund anerkenne, sondern allein von der Macht und dem Wesen des Verstandes abhängig wäre. Um nun die Form der Wahrheit hieraus abzuleiten, legt er einen wahren Gedanken als Beispiel zum Grunde, nämlich, dass ein Halbkreis um seinen Mittelpunkt sich drehe, und dass daraus eine Kugel gleichsam entstehe. Diese Idee sei wahr, und obgleich man wisse, dass niemals so eine Kugel in der Natur entstanden sei, so sei es doch ein wahrer Gedanke, und der leichteste, um den Begriff der Kugel zu bilden. Nun sei zu merken, dass darin die Bewegung des Halbkreises bejaht sei, und dass diese Bejahung falsch sein würde, wäre sie nicht mit dem Begriffe der Kugel verbunden, oder mit dem Begriffe einer Ursache, die eine solche Bewegung bestimme, oder überhaupt, wenn diese Bejahung ganz nackt wäre. Denn alsdann würde der Geist nur dahin streben, allein die Bewegung des Halbkreises zu bejahen, die weder in dem Begriffe des Halbkreises enthalten sei, noch aus dem einer Ursache dieser Bewegung folge.

Auf solchem Wege konnte Spinoza in der That zu keinem Satze gelangen, der nicht schon vorher in ihm unerschütterlich fest gestanden hätte. Die ihm zum Grunde liegende Voraussetzung war aber der hier als Folgerung auftretende Glaubensartikel, dass die Falschheit allein darin bestehe, dass etwas von einer Sache bejaht werde, was nicht in ihrem Begriffe liege, wie Bewegung, Ruhe im Begriffe des Halbkreises. Hieraus aber sollte nun folgen:

dass die einfachsten Ideen nicht umhin könnten wahr zu sein, denn was von diesen bejaht werde, sei ihrem Begriffe adäquat, und erstrecke sich nicht weiter, deswegen stehe es uns frei, einfache Vorstellungen nach Belieben und ohne einige Besorgniss des Irrthums zu bilden.

Nun war noch übrig, obgleich die Methode die wahren Ideen eben nicht bilden, sondern nur von schon fertigen ausgehen sollte, das Vermögen zu untersuchen, mit Hilfe dessen unser Geist einfache Vorstellungen bilden könnte, und die Grenzen, bis zu welchen dieses Vermögen sich erstrecke, zu bestimmen. Denn das sei gewiss, dass dieses Vermögen nicht ins Unendliche gehe; sei aber dessen Umfang bestimmt, so ergebe sich aus ihm leicht der Grad der Vollkommenheit, welchen wir erstreben könnten. Wenn wir nun aber etwas von einer Sache aussagten, was nicht in dem von ihr gebildeten Begriffe enthalten sei, so zeige dieses einen Mangel unserer Wahrnehmungen und dass wir verstümmelte und gleichsam zerbrochene Gedanken und Vorstellungen hätten. Denn da, wie man auf den ersten Blick sehe, es zur Natur eines denkenden Wesens gehöre, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so sei es gewiss, dass die inadäquaten Begriffe nur daraus in uns entstehen könnten, dass wir ein Theil eines denkenden Wesens seien, von dessen Gedanken einige ganz, andere aber nur zum Theil unsern Geist konstituiren.

Spinoza handelt sodann auf gleiche Weise von den Ursachen des Irrthums, und findet sie darin, dass einiges von dem, was durch die Imagination dargeboten werde, sich auch in dem Verstande befinde. Hiebei setzt er mehr von seiner Psychologie voraus, als bisher angedeutet werden konnte, und zu flüchtig, als dass es eine besondere Berücksichtigung verdiente. Nur ein Punkt macht hiebei eine Ausnahme: Irrthum, sagt er, solle oftmals daraus hervorgehen, dass man die ersten Elemente der ganzen Natur nicht kenne, weshalb man, ohne Ordnung weiterschreitend, und die Natur mit den Abstraktionen, wiewohl diese wahre Axiome enthielten, verwirrend, sich selbst verwirre, und die Ordnung der Natur umkehre. Bei ihm aber, der so wenig abstrakt als nur möglich fortschreite, der von den ersten Elementen, das ist von der Quelle und dem Ursprunge der Natur,

so bald als möglich anfangen werde, sei keine solche Täuschung zu befürchten. Hier nennt er die Elemente der Welt noch einmal jenes einige, unendliche Wesen, welches alles Sein sei, und ausser welchem es kein Sein gebe. Schon viel hatte er von dem vollkommensten Wesen fallen lassen, weiter unten wird sich ergeben, wie weit er in dieser Umänderung fortschritt.

Nachdem er also die falsche Vorstellung behandelt, geht er zum Zweifel über, und zeigt von ihm, oder stellt sich vielmehr gezeigt zu haben, dass der Zweifel nichts anderes sei, als die Hemmung des Geistes in Beziehung auf eine Bejahung oder Verneinung, die er ausführen würde, wenn nicht etwas aufstiesse, dessen Unbekanntschaft die Kenntniss des Dinges unvollkommen machte. Hieraus solle folgen, dass der Zweifel immer nur daraus entstehe, dass die Dinge ohne Ordnung untersucht würden. Hiezu fügte er noch zur Vervollständigung dieser Begriffe einiges über das Gedächtniss und das Vergessen. Das Gedächtniss werde gestärkt entweder mit Hilfe des Verstandes, denn je verständlicher etwas sei, desto leichter werde es behalten, oder ohne Hilfe desselben, nämlich durch eine Kraft, vermittelst welcher die Imagination oder das Gemeingefühl, wie man es nenne, durch einen besondern körperlichen Gegenstand angeregt werde. Das Gedächtniss sei nichts anderes, als das Gefühl der Eindrücke im Gehirne, verbunden mit dem Gedanken an die bestimmte Dauer dieses Gefühles. Doch werde man erst aus der Philosophie ersehen, ob die Vorstellungen selbst dadurch irgend eine Verderbniss erlitten.

In räthselhaftem Dunkel hat sich hier manches mehr vertieft, als Spinoza, dem alle dazu gehörigen Voraussetzungen klar vorliegen mochten, vielleicht selber wähnte und wollte. Die Hauptsätze, auf welche es ihm besonders ankam, fasste er am Schlusse des ersten Theiles der Methode noch einmal zusammen, ohne jenes Dunkel demjenigen, der seine Philosophie noch nicht kennt, zu erhellen. Er habe nun, sagt er, zwischen der wahren Vorstellung und den übrigen Wahrnehmungen unterschieden, er habe gezeigt, dass die erdichteten, falschen und übrigen Vorstellungen ihren Ursprung in der Imagination hätten, das heisse, in gewissen

zufälligen und damit er so spreche, selbstständigen Sensationen, die nicht aus der Kraft des Geistes entständen, sondern von äussern Gründen hervorgebracht würden, je nachdem der Körper, sei es schlafend, sei es wachend, verschiedene Bewegungen empfange. Oder, wenn es gefalle, möge man unter Imagination hier verstehen, was man wolle, wenn es nur etwas verschiedenes sei vom Verstande, etwas, wodurch die Seele in die Lage des Leidens gerathe. Denn es sei ganz gleichgültig, was man nehme, da man wisse, dass es etwas bestimmtes sei, wodurch die Seele leide, und wenn man wisse, wie man sich davon befreie. Deswegen dürfe man sich nicht wundern, wenn er hier noch nicht beweise, es gebe einen Körper und anderes Nothwendiges, und dennoch von der Imagination, von dem Körper und von dessen Beschaffenheiten spreche, denn es sei ganz gleichgültig, was man hievon denke, wenn es nur etwas unbestimmtes sei u. s. w. Das aber habe er gezeigt, dass die wahre Vorstellung einfach sei, oder aus einfachen zusammengesetzt, dass sie zeige, wie oder warum etwas sei und geschehe, und dass ihre objectiven Wirkungen in der Seele vor sich gingen nach Maasgabe der Formalität des Objectes selber, was ganz dasselbe sei, als die Alten behauptet hätten, nämlich dass die wahre Kenntniss fortschreite von dem Grunde zur Folge, nur dass sie niemals, wie er hier, behauptet hätten, dass die Seele nach bestimmten Gesetzen und gleichsam wie ein geistiges Automat handle. Hieraus habe er eine Kenntniss von dem Verstande, wie sie für den Anfang möglich sei, erworben, und eine solche Norm für die wahre Vorstellung, dass er nicht fürchten dürfe, das Wahre mit dem Falschen oder Erdichteten zu verwirren. Er wundere sich auch nicht darüber, dass wir einiges einsähen, was gar nicht in das Bereich der Imagination falle, warum anderes in der Imagination sei, was dem Verstande geradezu widerstreite, warum anderes mit demselben übereinstimme. Denn er habe eingesehen, dass diejenigen Thätigkeiten, von welchen Imaginationen hervorgebracht würden, nach andern Gesetzen vor sich gingen, die ganz verschieden seien von den Gesetzen des Verstandes, und dass die Seele in Beziehung auf die Imagination nur in dem Verhältniss des Leidens stehe.

Er verweilt noch etwas bei den grossen Irrthümern, in welche diejenigen, die Einbildung und Verstand nicht so genau wie er sonderten, gerathen könnten, und geht dann zum zweiten, für die Kenntniss und Würdigung seiner Lehre nicht minder wichtigen Theil seiner Methode über. Hier behauptete er, sei es zur Erreichung unseres Zweckes zuvörderst nöthig, dass ein jedes Ding erkannt werde entweder durch sein Wesen allein, oder durch seine nächste Ursache. Nämlich, wenn eine Sache an sich sei, oder wie man gemeinhin sage, causa sui, dann müsse sie durch ihre Essenz allein erkannt werden. Wenn aber ein Ding nicht an sich sei, sondern eines Grundes bedürfe, um zu existiren, dann müsse es durch seine nächste Ursache erkannt werden.

Spinoza erniedrigt die causa sui an dieser Stelle nicht nur zu einer Redensart des grossen Haufens, sondern setzt sie auch einem Gedanken an die Seite, welcher keinen Zweifel übrig lässt, dass er jenen Begriff nur in seiner negativen, von oben her schon bekannten Bedeutung gelten lassen wollte. Bevor er jedoch diesen Gedanken weiter entwickelt, schickt er noch einiges voraus, um das in dem ersten Theile der Methode gesagte mit dem noch zu sagenden in die gehörige Verbindung zu setzen.

Daraus, dass eine Sache nur durch ihre Wesenheit allein, oder durch ihre nächste Ursache richtig erkannt werden könne, sollte nämlich folgen, dass es niemals erlaubt sein werde, wo es um die Untersuchung der Dinge sich handle, aus Abstraktionen etwas zu schliessen, dass man sich sehr davor werde hüten müssen, dasjenige, was nur im Verstande sei, mit demjenigen zu vermischen, was nur in der Sache. Der beste Schluss aber sei zu entnehmen von einer partikulären, affirmativen Wesenheit, d. i. von einer wahren und rechtmässigen Definition. Denn von universellen Axiomen allein könne der Verstand nicht zu den Einzelndingen heruntersteigen, weil die Axiome sich auf unendlich vieles erstreckten, und zur Betrachtung des einen Besondern nicht mehr bestimmten als zur Betrachtung des andern. Deswegen sei der richtige Weg der Auffindung die Bildung der Gedanken aus einer gegebenen Definition, und die Auffindung werde um so besser gelingen, je besser man eine Sache definirt habe. Deswegen bewege sich der ganze Angel des zweiten Theiles

der Methode allein um die Erkennung der Bedingungen einer guten Definition, sodann aber um die Art und Weise, sie zu entwickeln.

Spinozas Scheu vor Abstraktionen und vor deren Anwendung in der Metaphysik geht aus diesen Sätzen klar genug hervor, weniger klar aber die Gründe, auf welche sich diese Scheu stützte. Hatte Spinoza auch über das Verhältniss der hieher gehörigen Begriffe des Allgemeinen, Transscendentalen, Universellen u. s. w. ohne Zweifel ausführlicher nachgedacht, so ist dennoch von den Resultaten dieses Nachdenkens uns nur sehr weniges erhalten worden. Diess sei gestattet, hier anzuführen.

Die 40ste Proposition des zweiten Buches der Ethik lehrt, dass alle diejenigen Vorstellungen, welche im Geiste aus Vorstellungen hervorgehen, die in demselben adäquat sind, auch adäquat seien. Das Scholion jener Proposition fügt hinzu, dass hierin der Grund der Vorstellungen enthalten sei, die communes genannt würden, und das Fundament unseres vernünftigen Schliessens bildeten.

Dies waren nun diejenigen Begriffe, an welche sich die festen und ewigen Elemente der Dinge in den beiden Arten der Definitionen unerschaffener Dinge lehnen. Es gäbe aber, fährt Spinoza fort, noch einige andere Gründe der Axiome oder Begriffe, die wohl verdienten nach der Methode der Ethik behandelt zu werden, denn aus ihnen würde sich ergeben, welche Begriffe vor den übrigen nützlich, welche aber von gar keiner Anwendung wären. Ferner würde sich dann zeigen, welche von diesen Begriffen allen gemeinschaftlich, und welche nur denjenigen, die an gar keinen Vorurtheilen litten, klar und deutlich, welche endlich schlecht begründet seien. Ausserdem würde daraus hervorgehen, woher diejenigen Begriffe, die man secundae nenne, und diejenigen Axiome, die auf diese sich gründeten, ihren Ursprung hätten, und anderes, was er über diesen Gegenstand früher einmal erwogen habe. Weil er aber dafür eine andere Abhandlung bestimmt habe, und auch nicht durch zu grosse Weitschweifigkeit Ueberdruss erregen dürfe, so habe er beschlossen, davon zu schweigen. Damit er jedoch nichts auslasse, was nothwendig sei zu wissen,

so wolle er kurz die Gründe angeben, aus welchen die sogenannten transscendentalen Begriffe, wie Ding, Sache, Etwas ihren Ursprung hätten. Diese entständen nun daraus, dass der menschliche Körper, weil er begrenzt sei, nur eine bestimmte Zahl der Bilder aufnehmen, und zu gleicher Zeit deutlich in sich ausbilden könne. Man hat hiebei an die oben erwähnten Sensationen im Gehirne zu denken, die bei Spinoza sich auf materiellen Stoss oder daraus hervorgehende Schwingungen in den Theilen des Gehirnes basirten. Wenn nun diese Zahl überschritten werde, so fingen diese Bilder an, zusammen zu fliessen, und in desto höherem Grade, je stärker diese Ueberschreitung sich ereigne, dann imaginire der Geist alle diese Körper verwirrt und ohne Unterscheidung, und gleichsam unter Einem Attribute, nämlich unter dem Attribute des Dinges, der Sache u. s. w. Aus ähnlichen Gründen entständen die sogenannten universellen Begriffe, wie Mensch, Pferd, Hund und andere. Diese Begriffe würden nicht von allen auf gleiche Weise gebildet, sondern seien bei jedem verschieden, nach Maasgabe der Dinge, von welchen ihr Geist häufiger afficirt worden. Deswegen sei es kein Wunder, dass unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge durch die Bilder der Gegenstände allein erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden wären.

Aus allem diesem sollte nun klar hervorgehen, dass wir vieles wahrnähmen und universale Begriffe bildeten:

erstens aus Einzelnheiten, die unserem Verstande verstümmelt, verwirrt und ohne Ordnung durch die Sinne dargeboten würden, und das seien die Kenntnisse, die er auf die unbestimmte Erfahrung zurückgeführt habe;

zweitens: aus Zeichen, wenn wir durch Hören oder Lesen an die Namen der Dinge erinnert würden, und Bilder derselben in uns hervorriefen, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge in der Imagination auffassten.

Diese beiden Arten der Betrachtung nenne er Erkenntniss der ersten Gattung, und werde sie in Zukunft Wahn oder Imagination nennen.

Drittens: daraus, dass wir notiones communes hätten, und adäquate Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge.

Diese Kenntniss werde er Vernunft und Kenntniss der zweiten Gattung nennen. Ausser diesen beiden Arten der Kenntniss gebe es noch eine dritte, die intuitive, die von der adäquaten Vorstellung der formalen Essenz einiger Attribute Gottes zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge übergehe.

In wie weit nun Spinoza für diese intuitive Kenntniss ein psychologisches Fundament hatte oder nicht, in wie weit sie nichts war, als eine Erweiterung der Kenntniss, die er Vernunft genannt hatte, wird weiter unten entwickelt werden.

Der Schwerpunkt seiner Lehre liegt in dieser Vernunft nur in dem, was er notiones communes nannte, ein Ausdruck, der unübersetzt bleiben muss, weil er ganz eigenthümlich nur Spinoza angehört, und auch nur in seinen Gedanken eine Erklärung findet. Die notiones communes waren nicht transscendentale, nicht universale Begriffe, sondern nur die Begriffe, durch welche die formalen Wesenheiten der Dinge, vor allem also Ausdehnung und Denken gedacht werden. Wie nun diese Begriffe bei ihm sich bildeten, oder vielmehr, welche Form er ihnen ertheilte, zeigt der Verlauf des zweiten Theiles seiner Methode.

Er setzt dort die Untersuchung mit der Behauptung fort, eine Definition müsse, um vollkommen genannt zu werden, die innerste Wesenheit der Sache erklären, und dabei zwei Fälle unterschieden werden, je nachdem die Sache eine erschaffene oder unerschaffene sei. Wenn nun die Sache eine erschaffene sei, so müsse sie durch ihre nächste Ursache erklärt werden, ausserdem aber ein solcher Begriff der Sache gebildet werden, dass alle Eigenschaften derselben aus ihr, für sich allein, nicht aber mit andern verbunden betrachtet, geschlossen werden könnten.

Die Definition einer unerschaffenen Sache erheische aber folgende Requisite:

dass sie jede Ursache ausschliesse, das heisse, dass ihr Object nichts ausser seinem Sein bedürfe zu seiner Erklärung;

dass nach Aufstellung der Definition derselben kein Raum bleiben dürfe für die Frage, ob sie sei:

dass sie in Beziehung auf den Geist keine Substantiva enthalten dürfe, die adjectivirt werden könnten:

und endlich (obgleich dies nicht sehr erforderlich sei zu bemerken) sei nöthig, dass alle Eigenschaften derselben von dieser Definition hergeleitet würden.

Dieses alles werde jedem Aufmerksamen vollkommen gewiss und richtig erscheinen.

Entschiedener konnte nicht der Begriff der causa sui zurückgewiesen werden, als Spinoza es durch die Verbindung der beiden ersten Requisite gethan hatte. Denn das erste hätte noch gestatten können, das Sein des Dinges als Grund seiner Fortdauer, also als solche causa sui zu betrachten, wie sie Deskart einmal als recht eigentlich positiv einführen wollte. War aber nach Aufstellung der Definition jede Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Gegenstandes abgeschnitten, dann konnte auch der Grund für die Fortdauer in der Existenz eines solchen Dinges nicht darin liegen, dass sie früher existirte, und wenn sie sich nicht selbst erhielte, untergehen müsste, sondern sie ist, und hat deswegen, weil sie ist, keinen Anfang und kein Ende ihres Daseins.

Dunkler ist dagegen die dritte Forderung, dass die Definition einer unerschaffenen Sache keine Substantiva enthalten dürfe, die in Beziehung auf den Geist irgend wie adjectivirt werden könnten. Wollte Spinoza dadurch vielleicht andeuten, dass nur uneigentlich von ausgedehnten und von denkenden Dingen gesprochen würde, wobei noch eine Sonderung zwischen Ding und Eigenschaft, zwischen Substanz und Attribut als zulässig angedeutet wurde, wollte er diese Sonderung nur als ein Hilfsmittel des Denkens betrachtet wissen, die gar keine wirkliche Bedeutung habe; wollte er dadurch das Attribut zur Substanz selber erheben? Die vorhergehenden Entwickelungen der Methode deuten auf so etwas hin, aber erst die Briefe an Oldenburg heben jeden Zweifel darüber, dass er es wirklich so gewollt habe.

Doch folgen wir zuvörderst den weitern eben so merkwürdigen, als für das Verständniss seiner Lehre wichtigen Sätzen seiner Methode. Er bildet den Uebergang zu denselben durch die Wiederholung der Bemerkung, dass der beste Schluss zu entnehmen sei von einer partikulairen affirmativen Wesenheit. Denn je specieller eine Vorstellung sei, um desto klarer und

deutlicher sei dieselbe. Deswegen sei am meisten nach der Kenntniss der Partikularitäten zu streben.

Was nun die Ordnung anbeträfe, wonach alle unsere Wahrnehmungen zu ordnen und zu vereinigen seien, so sei nöthig und werde von der Vernunft gefordert, zu untersuchen, ob und welches Wesen es gebe, dass aller Dinge Grund sei, also dass dessen objective Essenz auch der Grund sei aller unserer Vorstellungen. Wie wenig hier Spinoza an das Verhältniss zwischen Gott und der Welt, wie die Cartesianer es annahmen, dachte, zeigt sich augenblicklich, denn er führt nicht zu einem solchen Wesen als letztem Urgrunde der Dinge, sondern zu einer unendlichen Reihe fester und ewiger Elemente. Damit nämlich der Geist der Natur vollkommen entspreche, und ihre Wesenheit, Ordnung und Einheit objectiv enthalte, sei vor allen Dingen nothwendig, immer von physischen Dingen oder von realen Wesen unsere Vorstellungen abzuleiten, so vorschreitend, so weit es geschehen könne, nach der Reihe der Ursachen von einem Wesen zum andern, und zwar also, dass man niemals auf Abstraktes oder Universales übergehe, sei es, um von diesen auf etwas Reales zu schliessen, oder sie von etwas Realem abzuleiten. Denn beides würde den wahren Fortschritt des Verstandes unterbrechen. Doch sei zu merken, dass er hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Wesen nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge verstehe, sondern nur die Reihe der festen und ewigen. Denn der menschlichen Beschränktheit würde es unmöglich sein, die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu begreifen, sowohl wegen ihrer alle Zahl überschreitenden Menge, als auch wegen unzähliger Umstände in einer und derselben Sache, von denen jeder der Grund des Daseins oder Nichtdaseins derselben sein könnte, weil ihre Existenz keine Verbindung mit ihrer Essenz habe, und sie, wie er schon gesagt, nicht ewige Wahrheiten seien. Aber es sei auch nicht nöthig, dass wir diese Reihe begriffen, da eben die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge nicht zu entnehmen seien von ihrer Reihe oder von der Ordnung ihres Daseins, die nichts anderes uns darbiete, als äusserliche Bestimmungen, Beziehungen und höchstens Umstände, was alles weit abliege von der innersten Essenz der

Dinge. Vielmehr sei diese Wesenheit nur abzuleiten von festen und ewigen Dingen, und zugleich von den Gesetzen, welche in diese Dinge, wie in ihre wahre Gesetztafeln geschrieben seien, Gesetze, nach welchen alles Einzelne geschehe, und geordnet werde; ja, die veränderlichen einzelnen Dinge seien so innerlich, so wesentlich von diesen festen und ewigen Dingen abhängig, dass sie ohne dieselben nicht sein und nicht gedacht werden könnten. Deswegen ständen diese festen und ewigen Dinge, wiewohl sie Einzelne seien, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und ihrer Allmacht ihm an der Stelle der Universalia, sie seien gleichsam Klassen der Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge und die nächsten Ursachen aller Dinge.

Die Begriffe dieser festen, ewigen, einzelnen Elemente aller Dinge wollte Spinoza gewiss nicht die Ursachen der Dinge nennen, sondern wohl nur das formelle, dem objectiven Sein dieser Begriffe entsprechende Sein an diese Stelle gesetzt wissen. Dies zeigt der ganze Zusammenhang dieser Gedankenreihe, in welcher er von dem Vorsatze ausgeht, zu demjenigen zu gelangen, was das letzte Fundament alles Denkens im Gebiete der einfachsten Vorstellungen bildet. Dass das formale Sein dieser einfachsten Vorstellungen die letzten Elemente der Natur bilden müsse, war ein Satz, der sich, wie wir gesehen haben, bei ihm schon von selbst verstand, es war also aus der Ungenauigkeit des Ausdruckes, durch welchen er am Ende jener Schlussfolgerungen die Definitionen der unerschaffenen Dinge mit den Elementen der Natur zusammenwirft, keine Dunkelheit weiter zu besorgen.

Zwei Klassen der Definitionen unerschaffener Dinge, von denen jede eine besondere affirmative Wesenheit bezeichnet, findet er, oder giebt er als gefunden, Ausdehnung und Denken: jede dieser Klassen bestehend aus einer unendlichen Anzahl einfachster Individuen, weil die wahren Vorstellungen einfach sein mussten und ihnen auch nur einfachste formale Wesenheiten entsprechen konnten. Wie nun aus diesen einfachsten Elementen und den an sie geknüpften ewigen Gesetzen seine Construction im Gebiete der Wissenschaft weiter fortging, zeigt die im zweiten Buche nach dem Scholion der 13ten Proposition in ihren ersten Anfängen angelegte Theorie der körperlichen Dinge, die nur dasteht, um

die Stelle der parallel sich automatisch entwickelnden Welt des Denkens aus einfachsten Seelen zu vertreten. Seine Philosophie würde diese Theorie weiter fortgeführt, die ewigen Gesetze der Bewegung fast ganz so, wie sie Deskart gegeben hatte, aufgestellt, und die Cartesianische Naturphilosophie vielleicht nur reicher ausgeführt haben. Die Psychologie hätte dann alles entwickelt, was wir an dieser Stelle, und in der Ethik über die verschiedenen Klassen der allgemeinen Begriffe nur leise angedeutet finden. Spinoza würde vielleicht auch in dem Traktate von der Verbesserung der Einsicht noch mehr Andeutungen darüber gegeben haben, dasjenige aber, was dort noch von den Eigenschaften des Verstandes gesagt wird, ist von keinem besondern Interesse.

Zu bemerken ist nur in Beziehung auf diejenigen Sätze der vorliegenden Abhandlung, in welchen Spinoza seine Ansicht von den festen, ewigen und einfachsten Elementen aller Dinge andeutet, dass er dabei von einer Erkenntniss der einzelnen physischen Dinge in ihrem Zusammenhange nach Grund und Folge als von der vollkommensten Staffel der Erkenntniss ausgeht, dieser nur entsagt, weil der menschlichen Beschränktheit in diesem Kreise keine bedeutende Bewegung gestattet sei, und nun eine Erkenntniss auf Grund allgemeiner Begriffe unterschiebt, deren Gegenstände sich in reale Wesen verwandeln, die selbst nicht mehr jene Einzeldinge der Natur, wohl aber ihre ewigen, festen Elemente bilden. Notiones communes scheint er diese Begriffe deswegen genannt zu haben, weil alle Dinge der Natur nur durch sie adäquat sollten gedacht werden können, nicht, weil sie in allen Menschen vorhanden seien. Sie wurden erst auf dem Wege des richtigen Denkens entwickelt, und waren nur bei allen denjenigen dieselben, die an seiner Hand richtig denken gelernt hatten.

Zweifelhaft, scheint es, hat Spinoza gelassen, was er in dem vierten Theile seiner Methode von der Idee des vollkommensten Wesens gesagt haben würde, falls es ihm gefallen hätte, davon zu handeln. Die Art und Weise, wie er diesen Begriff in den vorliegenden Fragmenten behandelt, indem er ihn als letzte Basis des Denkens fallen lässt, um zu einfachsten Vorstellungen und diesen korrespondirenden einfachsten Elementen der Dinge zu kommen, macht es mehr als zweifelhaft, dass er die Absicht

gehabt habe, in dem vierten Theile ein vollkommenstes Wesen denjenigen Elementen als letzten Grund unterzuschieben, die er im zweiten Theile mit aller Schärfe der Dialektik als Dinge hingestellt, bei welchen nach gar keinem Grunde gefragt werden dürfe. Seine reflexive Kenntniss, welche er dem intellektualen Schauen des Deskartes entgegenstellte, konnte ihn nicht zu Sätzen führen, die ihn in die härtesten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mussten. Auch durften die Substantiva der Definitionen der einfachsten Elemente nach ihm nicht adjectivirt werden, darum konnte er auch an keine Gottheit denken, welche durch ihre Attribute ein ausgedehntes und denkendes Ding wurde; musste er auch von einer solchen sprechen, quoad imaginationem, so war sie doch quoad mentem, d. h. auf dem Wege der richtigen reflexiven Erkenntniss nur konstituirt durch die beiden zwar selbstständigen, aber wegen der Uebereinstimmung zwischen formaler und objectiver Essenz auch ohne substantielles Band zusammenhängende Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen die Zusammenfassung aller einfachsten Elemente das Individuum der letzten Ordnung, die Natur oder Gott ergab, als vollkommensten Wesens, weil dann ausser demselben keine Realität mehr zu denken war, er selbst aber war einig, unendlich und der Inbegriff alles Seins. Wer hierüber noch einen Zweifel erheben möchte, der sehe, wie er auf der 381sten Seite seiner nachgelassenen Werke diese Bestimmungen des Begriffs der Gottheit, die er dort ausdrücklich von den Attributen desselben unterscheidet, anknüpft an den Ursprung der Natur, der, wie nachher gezeigt werden soll, nicht abstrakt, nicht universell, sondern eben in jenen einfachsten Elementen der Dinge gedacht werden solle.

Eine merkwürdige Erläuterung zu der Lehre von den einfachsten Elementen, wie sie der tractatus de emendatione intellectus überliefert, findet man in dem 40sten und 41sten Briefe. An wen dieselben geschrieben worden, ist leider unbekannt, dagegen fällt die Abfassung derselben in das Jahr 1666. Die Frage, um welche es sich hier handelte, war die, ob es nur Ein Wesen gebe, welches nothwendige Existenz habe, oder welches durch seine Kraft und sua sufficientia existire. Spinoza sagte, dass er dieses nicht nur behaupte, sondern auch den Beweis für diese

Behauptung übernehme, nämlich aus dem Intellektus der Gottheit, wie er ihn in der 11ten Proposition seiner geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Prinzipien hingestellt habe, oder aus andern Attributen der Gottheit. Diese Berufung auf jene Bearbeitung der Cartesianischen Prinzipien muss Verdacht gegen die in den Briefen enthaltene Auseinandersetzung erregen, und der Verdacht wächst, wenn man diese selbst genauer betrachtet.

Zuerst giebt Spinoza vier Eigenschaften der nothwendig existirenden Sache, dass sie ewig sei, einfach, nicht determinirt und untheilbar. Er vereinigte diese vier Sätze in der Behauptung, dass, was nothwendige Existenz involvire, keine Unvollkommenheit in sich haben könne, und knüpft daran den Schluss: weil die Existenz durch eigne Kraft nur aus der Vollkommenheit hervorgehen könne, so folge, wenn ein minder vollkommenes Wesen als existirend durch seine Kraft angenommen werde, dass auch das vollkommenste Wesen als so durch seine Kraft existirend angenommen werden müsse.

Von diesem Schlusse nun sagte Spinoza, dass obgleich sein Correspondent ihn zwar ganz zugegeben habe, demselben doch die ganze Schwierigkeit noch nicht gelöst sei, die Schwierigkeit nämlich, welche sich um die Frage drehe, warum nicht mehrere Wesen als dem Wesen nach verschieden, durch sich existirend angenommen werden dürften. Die verhängnissvolle Parenthese setzt hinzu quemadmodum cogitatio et extensio diversa s u n t ac forte propria sufficientia existere p o s s u n t. Der Brief ist Uebersetzung und deswegen schwer oder unmöglich zu unterscheiden, ob die inhaltsschweren Indikative dieser Bemerkung nur ein Resultat der Flüchtigkeit des Uebersetzens sind, oder eine genaue Darlegung der Gedanken Spinozas. Das letztere ist wahrscheinlich, weil Spinoza selbst fortfährt, er könne darüber nicht anders urtheilen, als dass jener Satz von jenem in einem ganz andern Sinne genommen werde, er glaube zu durchblicken in welchem, um jedoch keine Zeit zu verlieren, wolle er nur seine eigene Meinung sagen. Er behaupte also, wenn Etwas, was nur in seiner Art vollkommen sei, und undeterminirt, als sua sufficientia existirend gesetzt werde, dass dann auch die Existenz des absolut vollkommenen und undeterminirten Wesens, das er Gott

nenne, zugegeben werden müsse. Wenn man z. B. zugeben wolle, Ausdehnung oder Denken (die beide in ihrer Art, d. h. in einer gewissen Art der Wesenheit vollkommen sein können), sua sufficientia existirten, so müsse auch die Existenz Gottes, der absolut vollkommen sei, des absolut undeterminirten Wesens, zugegeben werden.

Diese wiederholte Behauptung konnte den mangelnden Beweis nicht ersetzen. Spinoza wollte aber auch dieses gar nicht beweisen, sondern nachdem er nachgewiesen, dass die Ausdehnung als Ausdehnung keine Unvollkommenheit involvire, nachdem er behauptet, dass alles, was Vollkommenheit oder Wesenheit ausdrücke, in dem absolut vollkommensten Wesen, in Gott, enthalten sein müsse, sagt er, dass also die Ausdehnung Gott zukomme, oder etwas sei, was die Wesenheit Gottes auf bestimmte Art ausdrücke, dass ebendasselbe von allem behauptet werden müsse, was man als ewig, undeterminirt und vollkommen in seiner Art neben die Ausdehnung hinstellen wolle. Er schliesse also, dass Nichts ausserhalb Gott, sondern Gott allein sua sufficientia existire, er überlasse es aber ihm, eine bessere Ansicht darüber aufzustellen.

Was aber Spinoza eigentlich gewollt habe, geht deutlich hervor aus der Verbindung, in welche jene Bedingungen der Definition einer unerschaffenen Sache, mit seinem ganzen Gedankengange hineintritt. Er wollte zeigen, auf welche Vorstellung alle übrigen zurückgeführt werden müssten, und konnte nicht weiter zurückgehen als auf die Vorstellung des unerschaffenen Dinges, oder der unerschaffenen Dinge, was unbestimmt bleiben musste, so lange noch nicht darüber entschieden war, ob dieses oder jenes angenommen werden müsse. Die Gründe nun, warum das letztere geschah, hat Spinoza ohne Zweifel nicht klar entwickeln wollen, sie lagen klar genug in den Bedingungen des Automatismus. Wohl aber leidet die ganze Deduktion an einem andern merkwürdigen Fehler. Die adäquate Kenntniss der ganzen Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge schwebte als unerreichbares Ideal vor den Gedanken Spinozas, unerreichbar der menschlichen Beschränktheit. Die festen und ewigen Elemente der Dinge hörten nicht auf blos äusserliche Determinationen und

Bedingungen zu liefern, sie durften, in Beziehung auf eine einzelne veränderliche Sache betrachtet, nicht losgerissen werden von allen Verbindungen, in denen sie schon früher gewesen waren und im Laufe ihrer Bewegungen noch treten konnten. Nur scheinbar waren sie von diesen Beziehungen losgerissen, und deswegen konnte es gleichgültig erscheinen, welche bestimmten Individuen oder ursprünglichen Elemente eine bestimmte Sache bildeten, wenn es nur überhaupt feststand, dass solche Elemente, die alle in ihrer Wesenheit gleich sein sollten und nur durch die äusserlichen Bestimmungen der Grösse und der Bewegung sich unterschieden, die Natur eines jeden veränderlichen Dinges konstituirten. Deswegen vergass Spinoza bald, dass diese verschiedenen Arten der Definitionen der veränderlichen Dinge, diese nächsten Ursachen und Elemente aller Dinge nichts weiter waren als blosse Abstraktionen, wider seine eigenen Behauptungen ging er unbewusst auf sie zurück, statt bei der unendlichen Reihe der veränderlichen Dinge zu bleiben, er hatte sich zu dieser Erschleichung den Weg gebahnt dadurch, dass er ein noch grösseres Gewicht, als auf die der menschlichen Schwäche unerreichbare Erkenntniss dieser Reihe, auf den Umstand legte, dass diese Reihe ja nichts als blos äusserliche Bedingungen gebe, ohne das innere Wesen der Dinge zu berühren. Daher die auffallende Unbestimmtheit, welche sich in der dritten Bedingung der Definition einer unerschaffenen Sache findet. Keine Substantiva sollten darin vorkommen, welche adjectivirt werden könnten. So würde gar keine Definition möglich sein, denn es giebt kein Substantiv, das nicht in ein Adjectiv verwandelt werden könnte, selbst die Nomina Propria nicht ausgenommen, die sich dagegen noch am meisten sträuben. Deswegen fügte Spinoza die dunkle Einschränkung hinzu, quoad mentem, erläutert sie jedoch einigermassen wenigstens durch die Hinzufügung, dass die Definition das unerschaffene Ding durch keine Abstrakta erklären dürfte. Dadurch wurden die Ausdrücke, Ding, Wesen und ähnliche zurückgewiesen, es blieben nur Ausdehnung und Denken übrig, und zwar ausgedehnte und denkende einfachste Individuen, deren unendliche Summen, als Ganzes aufgefasst, scheinbar den Vorwurf der Abstraktion unmöglich machten.

Als nächste Ursachen der veränderlichen Dinge stellte Spinoza diese ewigen, festen obgleich einfachsten Elemente deutlich genug hin, nicht so deutlich hat er den Worten nach die Unzulässigkeit einer entfernteren Ursache dieser veränderlichen Dinge zurückgewiesen, obgleich dies klar genug hervorgeht aus der Anknüpfung dieser Elemente an die Bedingungen für die Definition einer unerschaffenen Sache.

Bei der vorgefassten Meinung, die Spinoza von dem Parallelismus des Denkens und der Ausdehnung hegte, mussten sich diese einfachsten Elemente der Natur nicht nur als nächste, sondern auch als letzte Gründe entwickeln, sobald der Satz festgehalten wurde, dass es ohne im strengsten Sinne einfachste Vorstellungen gar keine Wahrheit geben könne. In dem Parallelismus mussten diesen einfachsten Elementen des Denkens einfachste Elemente der Ausdehnung entsprechen, und so wie Spinoza über jenen Elementen des Denkens keinen weiteren Grund und kein daraus abzuleitendes Kriterium der Wahrheit anerkennen wollte, so konnte auch von ihm kein weiterer Grund für die Elemente der Körper zugelassen werden. Nachdem er jedoch seine Deduktion damit geschlossen, dass jene Elemente die nächsten Ursachen der Dinge seien, fährt er fort, dass, wiewohl dem so sei, nicht geringe Schwierigkeit vorhanden zu sein schiene, um zu der Kenntniss dieser einzelnen Dinge zu gelangen: denn alles zugleich aufzufassen, sei eine Aufgabe, die viel zu schwer sei für die Kräfte des menschlichen Intellektus. Die Ordnung aber, nach welcher eines vor dem andern zu betrachten sei, dürfe nicht von der Reihe ihrer Existenz abgeleitet werden, aber auch nicht von den ewigen Dingen. Denn da sei alles jenes zugleich der Natur nach. Deswegen sei es nothwendig, andere Hilfsmittel ausser jenen zu bereiten, deren wir uns bedienen könnten, die ewigen Dinge und ihre Gesetze zu erkennen. Doch sei hier nicht der Ort, dieselben zu geben, ja sie seien auch nicht eher nöthig, als bis wir eine hinreichende Kenntniss der ewigen Dinge und ihrer über jede Täuschung erhabenen Gesetze erlangt, und die Natur unserer Sinne erkannt hätten*).

*) l. c. pag. 389.

Wollte Spinoza auf diesem Wege sich den Rücktritt zur Vorstellung des vollkommensten Wesens als letzten Urgrund der ewigen Elemente vorbereiten? wollte er so in der Fortsetzung seines Werkes das widerrufen, was er in dem Haupttheile desselben mit solcher Bestimmtheit aufgestellt hatte, nämlich dass diese Elemente Dinge seien, die jede Ursache ausschliessen, jede Frage nach ihrem Grunde direkt zurückweisen? Es ist kaum denkbar, und nur diejenigen möchten so etwas behaupten, die entweder ähnliche Sprünge für erlaubt und nothwendig erachten, oder bei denen Spinozas Gedanken die Form und den Inhalt nothwendig haben müssen, welche ein erträumter Standpnnkt desselben in einer Geschichte der Philosophie fordert. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, dass Spinoza den Traktat nicht vollenden wollte, weil er es für unzulässig erachtete, seine Gottheit als bestehend aus jenen ewigen festen und einfachsten Elementen mit zu grosser Klarheit hervortreten zu lassen, wahrscheinlicher sogar, dass, wenn er diesen Traktat in diesem Sinne vollendet hätte, diese Theile entweder von ihm selbst vernichtet, oder von den Herausgebern seiner nachgelassenen Werke aus leicht zu entschuldigender Vorsicht der Oeffentlichkeit vorenthalten wurden. Die hieraus sich ergebende Lücke ergänzen die Briefe, die Spinoza mit Oldenburg gewechselt. Sie lassen keinen Zweifel in Rücksicht auf die Stellung des Begriffs der Gottheit in dem Systeme und über das eigentliche Wesen derselben nach Spinoza's wahrer Ansicht übrig.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre Spinoza's nach den Briefen an Oldenburg.

Die Substantialität der Attribute.

Zwar deutlich genug hatte Spinoza in dem Fragmente der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht von einfachsten Elementen als dem Ursprunge und der Quelle der ganzen Natur gesprochen, aber, theils durch die unterlassene Vollendung jener Schrift, theils durch einige Aeusserungen in derselben, nach welchen es scheinen könnte, dass er einiges Gewicht auf die Idee Gottes als vollkommmensten Wesens und letzten Grundes der Dinge habe legen wollen, wenn auch in zu geringem Maasse die Vermuthung begründet, dass jene oben angeführten Sätze nicht den eigentlichen, oder doch nicht den vollständigen Inhalt seiner Lehre bilden. Vorzüglich vermisst man jede Auseinandersetzung der Behauptung, nach welcher die Definition einer unerschaffenen Sache keine Substantiva enthalten dürfe, welche in Beziehung auf den Geist adjectivirt werden könnten. Es ist schon oben erwähnt worden, dass mit diesen Worten kein anderer Sinn verbunden werden dürfe, als der, dass Ausdehnung und Denken keiner Substanz zugeschrieben werden dürfen, der sie als Eigenschaften inhärirten, sondern, dass Ausdehnung sowohl als Denken selbstständige und vollkommen unabhängige Substanzen seien. Vollständig beweisen dieses die von Spinoza an Oldenburg geschriebenen Briefe, in welchen er zwar einen bedeutenderen Nachdruck auf diesen Punkt hätte legen können, es aber ohne

Zweifel in nicht höherem Grade thun wollte. Aus welche Grunde, werden die Briefe selber zeigen; es war derselbe, dei ihn veranlasste, in aller seiner Mittheilung mit einer damals noth wendigen Vorsicht zu verfahren.

Es kann wohl nicht allgemein als Grundsatz aufgestellt werden, dass Briefe niemals ein entscheidendes Gewicht über die Gedanken und Gesinnungen ihrer Verfasser darbieten können. Sie werden freilich nicht immer die ganze Autorität der Werke haben, die ausdrücklich mit Rücksicht auf die vollkommenste Oeffentlichkeit geschrieben wurden. Wäre nun davon die Rede, aus den Briefen Spinoza's einen Satz zu entnehmen, der in keiner seiner übrigen Schriften einen sichern Haltpunkt fände, sondern allem widerspräche, was jene enthalten, so würde man allerdings mit Recht behaupten können, jener Satz sei seiner Feder in unbewachtem Augenblicke entschlüpft, er würde ihn bei reiflicher Ueberlegung gestrichen haben. Dem ist aber im vorliegenden Falle nicht also. Der Satz, auf den es hier ankommt, dass gar kein Unterschied zwischen Substanz und Attribut stattfinde, ist nicht in Einem Briefe, sondern in zweien sich erklärenden Briefen der Mittelpunkt der Gedanken. Diese Wiederholung war das Resultat der klarsten Ueberlegung, und eine Spur von Nachlässigkeit darin suchen wollen, würde mehr sein, als Spinoza's Geist verdiente. Derselbe Satz liegt aber der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht zum Grunde, er hat also einen bedeutenden Haltpunkt an einer Schrift, die ihrer Bestimmung nach eine entscheidende Stellung zu allen Werken Spinoza's behauptet, und selbst die Ethik, Spinoza's Hauptwerk, tritt diesem Satze gar nicht entgegen, falls man sie so interpretirt, wie die schon oben erörterten thatsächlichen Beziehungen es fordern. Der Beweis hievon wird im nächsten Abschnitte geführt werden.

Die in Rede stehenden Briefe wurden in den Jahren 1661 bis 1663, also zu derselben Zeit geschrieben, um welche Spinoza alle uns erhaltenen Werke verfasste. Noch mehr aber als diese Zeit spricht für sie der Mann, an welchen sie geschrieben wurden, ein Mann, dessen Name von der Wissenschaft mit Ruhm genannt wird, dessen Stellung als Gesandter des Niedersächsischen Kreises am Englischen Hofe ebenso für einen ausgezeichneten Grad seiner

Bildung spricht, als der Umstand, dass er zum Sekretair der damals enstehenden Königl. Societät der Wissenschaften zu London erwählt wurde. Oldenburg hatte auf einer Reise Spinoza zu Rheinsburg aufgesucht, und nach London zurückgekehrt, einen Briefwechsel mit ihm begonnen. Ob alle zwischen diesen Männern gewechselten Briefe uns erhalten seien, kann nicht entschieden werden, gewiss ist es, dass nicht alle vollständig auf uns gekommen sind. Der vierte schliesst mit einem etc., der sechste mit einem ausdrücklichen reliqua desiderantur. Was hier fehlen mag, lässt sich aus dem, was das gerettete enthält, wohl vermuthen, vielleicht nur zu klare Darlegung derselben Sätze, Aussprüche, welche über die eigentliche Stellung Spinoza's gar keinen Zweifel übrig lassen würden, und vielleicht zu hart sich über seine Zeit ausliessen, als dass nicht die Vorsicht des Herausgebers ihre Unterdrückung gefordert hätte.

Oldenburg schrieb nun im Jahre 1661 folgendermaassen an Spinoza:

„So ungern wurde ich neulich, als ich in Deinem Exile zu Rheinsburg Dich besuchte, von Deiner Seite gerissen, dass ich gleich nach meiner Rückkehr nach England den Entschluss fasste, mich Dir wiederum, so weit es durch Briefwechsel wenigstens geschehen kann, zu vereinigen. Gründliche Kenntniss verbunden mit Humanität und Feinheit der Sitten, womit Natur und Fleiss Dich im reichsten Maasse beschenkt haben, besitzen in sich selber Reize genug, um jeden gebildeten und liberal erzogenen Mann in Liebe zu sich fortzureissen. Wohlan denn, vortrefflichster Mann, lass uns die Rechten zu ungeheuchelter Freundschaft verbinden, und lass uns dieselbe durch alle Arten von Diensten und Gefälligkeiten nähren. Was ich in meiner Dürftigkeit leisten kann, betrachte als das Deinige. Einen Theil der Geistesgaben, die Du besitzest, lasse mich, da es ohne Deinen Nachtheil geschehen kann, für mich in Anspruch nehmen."

„Wir hielten zu Rheinsburg eine Unterredung von Gott, von der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken, von dem Unterschiede und der Uebereinstimmung dieser Attribute, und von der Einheit der menschlichen Seele und des Körpers, auch über die Grundsätze der Cartesianischen und Bakonischen

Philosophieen. Aber da diese so wichtigen Gegenstände nur im Fluge und gleichsam im Durchmarsche abgehandelt wurden, und alles inzwischen wie ein Kreuz auf meiner Seele lastet, so bitte ich aus dem Rechte der mit Dir geschlossenen Freundschaft, Du wollest über die angeführten Gegenstände mir Deine Gedanken etwas ausführlicher mittheilen, vor allem mich aber darüber belehren, worin Du den wahren Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken setzest; zweitens, welche Fehler Du an der Philosophie des Cartesius und Bako tadelst, und auf welche Weise Du meinst, sie heben und besseres an die Stelle setzen zu können. Je freier Du über dieses und ähnliches mir schreiben wirst, desto inniger wirst Du mich Dir verbinden, und zu gleichen Leistungen, wenn ich sie übernehmen kann, fest verpflichten."

Spinoza erwiderte darauf also: „wie angenehm mir Deine Freundschaft sei, wirst Du selbst beurtheilen können, könntest Du nur zugleich von Deiner Humanität erlangen, auf die Vorzüge zu blicken, die Du besitzest; und wiewohl ich, auf diese sehend, nicht wenig stolz bin, dass ich mit Dir sie zu schliessen wage, zumal nach meiner Ansicht zwischen Freunden Alles, besonders geistiges, gemeinschaftlich sein muss, so ist doch dieses mehr Deiner Humanität und Deinem Wohlwollen, als mir zuzuschreiben. Denn nur wegen der Grösse jener hast Du Dich so erniedrigen, durch das Uebermaass dieser mich so erheben wollen, dass ich die innige Freundschaft, die Du mir beharrlich versprichst, und von mir zu fordern mich würdigst, einzugehen nicht anstehe, und eifrig sorgen werde, sie emsig zu unterhalten. Was meine Geistesgaben anbetrifft, so würde ich Dich gerne sie für Dich in Anspruch nehmen lassen, wiewohl ich ahne, dieses werde nicht ohne grossen Nachtheil für mich geschehen können. Doch damit ich nicht scheine, auf diese Weise Dir das, was Du aus dem Rechte der Freundschaft von mir forderst, verweigern zu wollen, so werde ich versuchen, Dir, was ich über jene besprochenen Gegenstände denke, aus einander zu setzen, obgleich ich nicht glaube, dass dies, wenn nicht Deine Güte hinzutritt, ein Mittel sein werde, Dich mir enger zu verbinden."

„Von Gott also will ich anfangen kurz zu sprechen, den ich definire als ein Wesen, bestehend aus unendlichen Attributen,

von denen ein jedes unendlich ist, oder höchst vollkommen in seiner Art. Hiebei ist jedoch zu bemerken, dass ich unter Attribut das verstehe, was durch sich und an sich begriffen wird, also, dass dessen Vorstellung keine Vorstellung einer andern Sache einschliesst. So wird z. B. die Ausdehnung durch sich und an sich begriffen, nicht aber die Bewegung, denn sie wird an einem anderen begriffen, und ihre Vorstellung schliesst die Ausdehnung in sich. Dass aber diese Definition der Gottheit die richtige sei, steht daraus fest, dass wir unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstehen. Aus dieser Definition nun würde es leicht sein, das Dasein eines solchen Wesens zu beweisen, aber weil es nicht hieher gehört, so werde ich mich dessen überheben. Was ich aber hier beweisen muss, um Deiner Forderung Genüge zu leisten, ist folgendes: erstens, dass in der Natur nicht zwei Substanzen bestehen können, die nicht ihrem ganzen Wesen nach verschieden wären; dass eine Substanz nicht hervorgebracht werden könne, sondern dass es zu ihrem Wesen gehöre zu existiren; drittens, dass eine jede Substanz unendlich sein müsse, oder höchst vollkommen in ihrer Art. Aus diesen Beweisen wirst Du, vortrefflicher Mann, leicht sehen können, wohin ich strebe, wenn Du nur gleichzeitig aufmerkst auf die Definition der Gottheit, so dass es nicht nöthig ist, noch offener davon zu sprechen. Um Dir aber dieses klar und deutlich zu beweisen, habe ich nichts besseres aussinnen können, als dasselbe, nach geometrischer Methode bewiesen, Deiner Prüfung zu unterwerfen. Ich schicke Dir dieses besonders, und werde Dein Urtheil darüber erwarten."

Diese Beilage ist, wie schon oben erwähnt worden, verloren gegangen, es ist also zur Erläuterung desjenigen, was Spinoza ohne Zweifel offener hätte sagen können, nichts anderes als der Brief selber vorhanden. Fragt man sich, was denn in demselben dasjenige sei, was Spinoza nicht ohne Besorgniss mittheilen durfte, was mitgetheilt als Ursache betrachtet werden konnte, wegen welcher Oldenburg ihm wohl schwerlich enger sich anschliessen würde, so war es wohl die offene Erhebung desjenigen, was er Attribute der Gottheit nannte, zu Substanzen. Diese

Behauptung geht klar hervor daraus, dass er ausdrücklich bemerkt, Attribut sei hier dasjenige, was nur durch sich und an sich begriffen werde, also, dass dessen Vorstellung die Vorstellung keines andern Dinges, also weder die der Gottheit, noch die irgend eines andern innern oder äussern Grundes oder eines Trägers voraussetzt, dass er gleich darauf hinzufügt, eine Substanz könne nicht hervorgebracht werden, sondern es gehöre zu ihrem Wesen zu existiren. Hiedurch gab er dem Worte Attribut in Bezug auf die Gottheit eine Bedeutung, die zu sehr von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abwich, um nicht eine undurchdringliche Dunkelheit auf seinen ganzen Gedankenkreis zu werfen. Erklärte er die Gottheit unumwunden für ein aus unendlichen Substanzen bestehendes Wesen, so wäre hier von gar keiner Dunkelheit die Rede, wohl aber der gewaltige Kontrast seiner Lehre mit den Lieblingsansichten, mit den heiligsten Ideen der damaligen Zeit so schlagend hervorgetreten, dass er alles davon hätte besorgen müssen. Noch deutlicher wird es weiter unten werden, dass es ihm bei einer solchen Benutzung dieses Wortes nur um einen Namen zu thun war, hinter welchem sich sein wahrer Gedanke verstecken konnte. Eine andere Zweideutigkeit lag darin, dass er von unendlichen Attributen sprach, welche Unendlichkeit neben dem gewöhnlichen Begriffe von Gott als dem absolut unendlichen Wesen offenbar die unendliche Anzahl der Attribute bezeichnen musste. Denn, war auch jedes Attribut der Gottheit unendlich, so musste dennoch die absolute Unendlichkeit bei einer begrenzten Anzahl der Attribute verschwinden. An diese Zweideutigkeiten knüpfte sich endlich die Umgehung des Beweises für das Dasein der Gottheit. Dieser Beweis war neben der Selbstständigkeit der sie konstituirenden Substanzen nicht mehr nöthig, sobald diese als an sich bestehende Wesen zugegeben waren. Zur Begründung oder vielmehr zur Erläuterung dieser Selbstständigkeit aber wäre alles das nöthig gewesen, was Spinoza über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache gesagt hatte. Deswegen konnte bei Spinoza gar nicht von einem Beweise für das Dasein der Gottheit die Rede sein, auch nicht von einem Beweise für das Dasein der sie konstituirenden Substanzen, die schlechthin gesetzt wurden als Dinge, die keines Grundes bedürfen und jede Frage nach einem solchen verbieten.

Diese Setzung konnte nicht bewiesen, sondern nur zu derselben angeleitet werden, wer ihm auf diesem Wege nicht folgen konnte oder folgen wollte, für den war jeder Beweis für das Dasein und jede Erörterung über das Wesen der Gottheit nach Spinoza's Begriffen ganz verloren. Hauptsächlich war es dieser letzte Punkt, der vielfache Bedenklichkeiten in Oldenburg hervorrief. Doch ist es das Beste, ihn selber zu hören.

„Dein sehr gelehrter Brief", schrieb er, „ist mir eingehändigt, und mit grossem Vergnügen von mir gelesen. Sehr billige ich Deine geometrische Methode, zugleich aber beklage ich die Stumpfheit meines Geistes, weil ich das, was Du so genau beweisest, nicht so ganz fasse. Erlaube also, dass ich Dir die Beweise meiner Schwachheit mittheile, indem ich folgende Fragen an Dich richte, und Dich um die Lösung derselben bitte. Die erste ist, ob Du klar und ohne allen Zweifel einsiehst, dass aus jener Definition von der Gottheit auch der Beweis für das Dasein eines solchen Wesens folge. Ich wenigstens, wenn ich bei mir überlege, dass Definitionen nichts weiter als Vorstellungen unseres Geistes enthalten, dass unser Geist aber vieles vorstellen könne, was nicht existirt, dass er nur zu fruchtbar ist in der Vervielfachung und Vergrösserung einmal vorgestellter Gegenstände, sehe gar nicht, wie ich aus meiner Vorstellung von Gott auf das Dasein desselben schliessen könne. Ich kann zwar durch geistiges Zusammenbacken aller Vollkommenheiten, die ich in Menschen, Thieren, Pflanzen, Steinen u. s. w. finde, bilden und vorstellen eine einige Substanz, die alle jene Vollkommenheiten im reichsten Maasse besitzt: ja mein Geist vermag dieselben ins Unendliche zu vermehren und zu vergrössern, und so die Vorstellung eines vollkommensten, vorzüglichsten Wesens zu erdichten, doch dürfte daraus auf keine Weise die Existenz eines solchen Wesens geschlossen werden können. Die zweite Frage lautet: ob es Dir unzweifelhaft sei, dass die Ausdehnung nicht bestimmt werde vom Denken und das Denken nicht von der Ausdehnung, da doch der Streit darüber noch unentschieden ist, was Denken sei, eine körperliche Bewegung oder ein geistiger, vom körperlichen vollkommen verschiedener Aktus? Die dritte: ob die Grundsätze, die Du mir mitgetheilt hast, von dir für unbeweisbare, durch den

natürlichen Verstand bekannte und keines Beweises bedürftige Prinzipien gehalten werden? Vielleicht ist Dein erstes Axiom ein solches: aber ich sehe nicht ein, wie die drei übrigen in diese Klasse gebracht werden können. Denn das zweite fordert, dass es in der Natur nichts gebe ausser den Substanzen und Accidenzen, da doch viele die Ansicht aufstellen, Zeit und Raum gehörten zu keinem von beiden. Dein drittes Axiom, dass nämlich Dinge, welche verschiedene Attribute haben, ihrem ganzen Wesen nach verschieden seien, kann nicht klar von mir eingesehen werden, ja alle Dinge der Welt scheinen mir vielmehr das Gegentheil zu beweisen. Denn alle uns bekannten Dinge unterscheiden sich in einigen Punkten, als auch stimmen sie in andern überein. Das vierte endlich, dass Dinge, die nichts mit einander gemein haben, eines des andern Grund nicht sein können, ist meinem trüben Verstande nicht so erkennbar, dass es nicht noch einiger Erleuchtung bedürfte. Gott hat nämlich nichts formaliter gemein mit den erschaffenen Dingen, und wird doch beinahe von allen für ihre Ursache gehalten. Da nun diese Axiome bei mir nicht ausserhalb des Gebietes der Zweifel liegen, so siehst Du leicht, wie die darauf von Dir gebauten Propositionen schwanken müssen. Und jemehr ich sie betrachte, von desto stärkern Zweifeln werde ich befangen. Bei der ersten erwäge ich, dass zwei Menschen zwei Substanzen desselben Attributes seien, da einer wie der andere Vernunft besitzt: daraus schliesse ich, es gebe zwei Substanzen desselben Attributes. Bei der zweiten betrachte ich, dass, da nichts der Grund seiner selbst sein könne, es kaum von uns verstanden werden könne, dass eine Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgend einer andern Substanz. Denn diese Proposition macht jede Substanz zum Grunde ihrer selbst, alle und jede von einander unabhängig, und eben so viele Götter, und läugnet auf diese Weise die erste Ursache aller Dinge. Ich gestehe gerne ein, dass ich dieses nicht begreife, wenn Du mir nicht die Gunst erzeigest, Deine Meinung über diesen erhabenen Gegenstand mir etwas ausführlicher mitzutheilen, mir etwas weiter zu eröffnen, und mich zu belehren, welches der Ursprung und die Hervorbringung der Substanzen sei, und welches die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge. Frei und voll Vertrauen mit mir in dieser Angelegenheit

zu handeln, beschwöre ich Dich bei unserer geschlossenen Freundschaft, und bitte Dich inständigst, fest überzeugt zu sein, dass alles, dessen Mittheilung Du mich würdigen wirst, unverletzt und heilig sein, dass ich auf keine Weise mir erlauben werde, auch nur das geringste davon zu Deinem Schaden und Nachtheil zu verbreiten*)."

Oldenburg hatte also aus dem Briefe Spinozas das Ziel, wohin dieser strebte, ziemlich nahe getroffen. Die Art aber, wie er dasselbe berührt, zeigt deutlich, welchen Widerspruch von Seiten seiner Ueberzeugung solche Lehren zu erwarten hätten, dass es mehr Neugierde war, die abweichenden Gedanken seines Freundes kennen zu lernen, als der Wunsch, sich selber darnach eine Ueberzeugung zu bilden, die ihn antrieb, sich neue Aufklärungen zu erbitten. Bemerkenswerther jedoch als dieses, ist die Art, wie in diesem Briefe der Begriff der causa sui behandelt wird. Erst tritt er als etwas auf, das von gar keiner Sache behauptet werden könne, dann aber erscheint er sogleich wieder, um jede Substanz zu einer Gottheit zu machen. Dieses beweist deutlich, dass dieser Begriff schon damals ziemlich verbraucht war, dass er nur in Bezug auf die Gottheit als ein Glaubensartikel noch lebte. Denn alles musste seinen Grund haben, das erschaffene in Gott, Gott in sich selber. Da nun aber Spinoza ganz andere Dinge als solche hinstellte, die gar keines Grundes bedürfen, und jede Frage nach dem Grunde zurückweisen, so würde er sich wohl die Ehre verbitten, die ihm viele blos wegen dieser von ihm zwar an den Anfang der Ethik hingestellten, aber niemals benutzten causa sui erzeigen wollen.

Spinoza schützte in seiner Antwort auf den letzten Brief Oldenburgs eine Reise nach Amsterdam vor, um sich einer ausführlichen Beantwortung zu überheben. „Als ich im Begriff stand, nach Amsterdam zu reisen", schrieb er, „um dort eine und die andere Woche zu bleiben, empfing ich Deinen sehr werthen Brief, und habe Deine Einwürfe gegen die Dir übersendeten Propositionen gelesen; nur in Beziehung auf diese, das übrige wegen Kürze der Zeit übergehend, werde ich Dich zu überzeugen

*) Ep. 3.

versuchen. Was nun die erste anbetrifft, so behaupte ich, dass nicht aus der Definition einer jeden Sache ihr Dasein folge, sondern wie ich in dem Scholion, welches ich in den drei Propositionen hinzugefügt habe, bewiesen, aus der Definition oder der Vorstellung eines Attributes, d. h., wie ich in der Definition von Gott offen erklärt habe, einer Sache, die durch sich und an sich begriffen wird. Den Grund dieses Unterschiedes habe ich in dem angeführten Scholion klar genug, zumal für einen Philosophen, ausgesprochen, denn es wird vorausgesetzt, dass dieser nicht unbekannt sei mit dem Unterschiede zwischen einer Fiktion und einer klaren und deutlichen Vorstellung, auch nicht mit der Wahrheit des Grundsatzes, dass jede Definition, oder klare und deutliche Vorstellung wahr sei. Nach diesen Bemerkungen sehe ich nicht, was noch weiter zur Lösung der ersten Frage erforderlich wäre. Deswegen wende ich mich zur Beantwortung der zweiten. Du scheinst mir dabei zuzugeben, dass, wenn das Denken nicht zum Wesen der Ausdehnung gehörte, dann die Ausdehnung nicht durch das Denken bestimmt werden würde, und zweifelst nur über ein Beispiel. Aber bedenke doch, bitte ich, wenn Jemand sagt, dass die Ausdehnung nicht durch die Ausdehnung, sondern durch das Denken bestimmt werde, sagt dieser nicht, die Ausdehnung sei nicht absolut unendlich, sondern nur in Bezug auf die Ausdehnung. Das heisst, er giebt mir zu, dass die Ausdehnung nicht absolut, sondern nur als Ausdehnung, d. i., in ihrer Art unendlich sei.“

„Vielleicht aber sagst Du, das Denken sei ein körperlicher Aktus: sei's, obgleich ich es durchaus nicht zugebe, dies Eine aber wirst Du nicht leugnen, dass die Ausdehnung als Ausdehnung nicht Denken sei. Dies ist hinreichend, meine Definition zu erklären, und die dritte Proposition zu beweisen. Du fährst drittens fort einzuwenden, die von mir aufgestellten Axiome seien nicht zu den gewöhnlichen Begriffen zu zählen. Doch hierüber streite ich nicht; Du zweifelst aber auch an ihrer Wahrheit, und scheinst ihr Gegentheil als wahrscheinlicher nachweisen zu wollen. Aber richte doch, bitte ich, Deine Aufmerksamkeit auf die von mir aufgestellten Definitionen der Substanz und des Accidenz, aus welchem dieses alles geschlossen wird. Denn, da ich unter

Substanz dasjenige verstehe, was durch sich und an sich begriffen wird, d. i. dessen Vorstellung die Vorstellung eines andern Dinges nicht einschliesst, unter Modifikation oder Accidenz dasjenige, was in einem andern ist, und durch das, in welchem es ist, begriffen wird, so folgt daraus klar, erstens, dass die Substanz ihrem Wesen nach früher ist, als die Accidenzen, denn diese können ohne jene nicht existiren und nicht begriffen werden; zweitens, dass es ausser den Substanzen und Accidenzen nichts wirklich giebt oder ausserhalb des Intellektus. Denn was da ist, wird entweder durch sich oder durch ein anderes begriffen, und seine Vorstellung schliesst die Vorstellung eines andern Dinges entweder ein, oder nicht ein. Drittens, dass Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts unter sich gemeinschaftlich haben. Denn durch Attribut habe ich dasjenige erklärt, dessen Vorstellung die Vorstellung eines andern Dinges nicht einschliesst. Viertens endlich, dass Dinge, die nichts unter einander gemein haben, eines des andern Grund nicht sein können. Denn wenn in der Folge nichts gemeinschaftliches wäre mit der Ursache, so würde sie alles, was sie hätte, vom Nichts haben. Wenn Du aber sagst, dass Gott nichts formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen, so stelle ich gerade das Gegentheil auf in meiner Definition. Ich habe nämlich gesagt, Gott sei ein Wesen, bestehend aus unendlichen Attributen, von denen jedes unendlich ist, oder höchst vollkommen in seiner Art. Was Du aber gegen meine erste Proposition einwendest, so bitte ich Dich, betrachte doch, dass Menschen nicht erschaffen, sondern erzeugt werden, und dass ihre Körper schon vorher, wenn auch auf ganz andere Weise gestaltet, bestanden. Das freilich wird richtig geschlossen, was ich auch gern eingestehe, nämlich, dass wenn ein Theil der Materie vernichtet würde, dann auch zugleich die ganze Ausdehnung verschwinden würde. Meine zweite Proposition macht aber nicht viele Götter, sondern nur einen bestehend aus den unendlichen Attributen*)."

Der Brief Spinoza's schliesst hier mit einem u. s. w. und lässt es zweifelhaft, ob er sich über das Wesen der Gottheit

*) Ep. 4.

gegen Oldenburg noch deutlicher aussprach, als es durch die wörtlich übereinstimmenden Definitionen der Begriffe Substanz und Attribut, und durch die unumwundene Erklärung geschehen war, dass die schon oft erwähnte Definition der Gottheit nichts anderes sagen solle, als dass Gott alles formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen. Es war in der That aber nicht einmal so viel nöthig, um in Oldenburg alle Zweifel über den eigentlichen Sinn der Worte und Sätze Spinoza's zu vernichten. Oldenburg aber verlangte immer noch deutlichere Erklärungen, was überflüssig gewesen wäre, wollte er Spinoza's Ansichten in sich aufnehmen und weiter verarbeiten. Denn dann war über diese ersten Sätze jede weitere Erörterung ebenso unnöthig als gehässig, weil der Kontrast zwischen ihnen und der gewöhnlichen Ansicht zu gross war, und Erinnerungen an Beschuldigungen aufweckte, die besser ganz unberührt blieben, weil gar kein wissenschaftliches Interesse sich an sie knüpfte.

Oldenburg schrieb aber, Boyle's Schrift vom Nitrum, vom Flüssigen und vom Festen an Spinoza übersendend: „ich sage Dir meinen herzlichsten Dank für Deinen zweiten gelehrten Brief, den ich gestern empfangen habe. Doch bedaure ich sehr, dass Deine Reise nach Amsterdam Dich hinderte, alle meine Zweifel zu beantworten. Ich bitte Dich, das damals versäumte, sobald Du Zeit hast, nachzuholen. Dein letzter Brief hat mir zwar viel Licht geschafft, aber doch nicht so viel, dass alle Dunkelheit verschwunden wäre. Dies wird dann geschehen, glaube ich, wenn Du mich deutlich und klar von dem wahren und ersten Grunde der Dinge wirst unterrichtet haben. Denn so lange ich nicht einsehe, aus welcher Ursache und wie die Dinge zu sein anfangen, und in welcher Verbindung zum ersten Grunde, wenn es einen solchen giebt, sie sich befinden, scheint alles, was ich höre und lese, einem ganz unbestimmten Ziele entgegen zu streben. Du also, gelehrtester Freund, gehe mir als eine Leuchte bei dieser Sache voran, und zweifle nicht, ich bitte Dich innig, an meiner Zuverlässigkeit und meinem Danke*)."

*) Ep. 5.

Spinoza scheint in seiner uns nicht vollständig erhaltenen Beantwortung dieses Schreibens die Erfüllung der Bitten Oldenburgs auf eine baldige Erscheinung seiner Abhandlung über die Verbesserung der Einsicht zurückgewiesen haben. Dies geht hervor aus der im Jahre 1663 'geschriebenen Erwiederung Oldenburg's auf die Antwort Spinoza's, so wie, dass Spinoza in seinem Briefe über die Schwierigkeiten und Besorgnisse, die eine Veröffentlichung seiner Gedanken hervorrufen könnten, wohl auf eine Art sich mag ausgelassen haben, welche den Herausgeber veranlassen konnte, das Ende des Briefes zu unterdrücken, und ihn mit einem ausdrücklichen reliqua desiderantur zu schliessen.

Die Art und Weise, wie Spinoza die Zerlegung und Zusammensetzung des Salpeters erklärte, mochten Oldenburg noch nicht tief genug in das Wesen der Philosophie Spinoza's blicken lassen. Ebenso wenig konnte dazu seine zu derselben Zeit erscheinende Bearbeitung der Cartesianischen Naturphilosophie dienen, wiewohl sie von metaphysischen Gedanken begleitet war, in welchen manches sehr befremdende aufstossen musste. Doch machen die oben angeführten Umstände, welchen diese Schrift ihren Ursprung verdankte, jedes Wort zu verdächtig, als dass auch nur das mindeste daraus zur Feststellung der eigentlichen Lehre Spinoza's benutzt werden könnte. Oldenburg, auf keine Weise befriedigt, erneuerte seine Bitten, dass Spinoza recht bald seine eigenen Gedanken bekannt machen, ihn selbst aber von seiner Ansicht über die Uebereinstimmung jedes Theiles in der Natur mit ihrem Ganzen und über seinen Zusammenhang mit den übrigen unterrichten möchte*). — Spinoza erfüllte diese Bitte im 15ten Briefe, in welchem er das im Blute lebende mit Erkenntnissvermögen begabte Würmchen als Beispiel benutzte.

Der Brief, mit welchem Spinoza noch vor dem Jahre 1665 die Handschrift des theologisch-politischen Traktates an Oldenburg mag übersendet haben, fehlt, der 17te Brief aber, den Letzterer in diesem Jahre schrieb, erklärte eine frühere ungünstige, aber leider auch nicht erhaltene Beurtheilung desselben für übereilt und unreif. Wenige Tage nach Absendung dieses Briefes

*) Ep. 14.

muss Oldenburg den 15ten Brief vom Ganzen und Einen erhalten haben, in Folge dessen er im 16ten Briefe neue Aufklärungen und Erörterungen verlangte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Spinoza wenig Lust haben mochte, diese erneuerten Bitten zu berücksichtigen, nachdem er so deutlich und offen gesprochen hatte, dass gar keine Bedenklichkeit mehr obwalten konnte. Der Briefwechsel wurde wahrscheinlich ausgesetzt, denn erst zehn Jahre später antwortet Oldenburg im Jahre 1675 auf einen nicht vorhandenen Brief Spinoza's, bittet ihn, bei der bevorstehenden Publikation seines fünffach getheilten Werkes nichts darein zu mischen, was irgend wie die Ausübung der Religion schwächen könnte; er verweigert zwar nicht die Annahme mehrerer Exemplare jenes Werkes, wünscht aber, dass keine Worte darüber gemacht würden, dass er dergleichen Bücher erhalten habe.

Der Druck der Ethik unterblieb aber, wie oben ausgeführt worden, sie konnte also nicht weiter in den Briefen erwähnt werden. Doch veranlasste die beabsichtigte neue Herausgabe des theologisch-politischen Traktates noch einige Mittheilungen zwischen Spinoza und Oldenburg, die merkwürdig genug sind, um hier eine Stelle zu finden.

Spinoza bat nämlich Oldenburg im 19ten Briefe, ihm die Stellen des Tractatus theologico-politicus zu bezeichnen, welche den gelehrten Männern Bedenklichkeiten erregt hätten. Er wolle nämlich jenen Traktat mit einigen Anmerkungen erläutern, und die Vorurtheile, die über denselben entstanden wären, wenn es geschehen könne, vernichten. Oldenburg billigte dies Vorhaben und sagte, die bedenklichen Stellen wären vorzüglich diejenigen, welche etwas zweideutig von Gott und der Natur handelten, so dass die Meisten der Ansicht wären, Spinoza wolle dieselben mit einander verschmelzen. Dann scheine er auch das Ansehen und die Kraft der Wunder zu leugnen, von denen alle Christen beinahe glaubten, dass durch sie allein die Gewissheit der göttlichen Offenbarung begründet würde. Dann sagten sie auch, dass Spinoza seine Ansicht über Christus, den Erlöser der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, über dessen Fleischwerdung und Genugthuung verberge, und forderten, er möge über diese drei Gegenstände seine Gedanken vollständig eröffnen. Er glaube,

dass wenn Spinoza dieses gethan, und den verständigen und aufrichtigen Christen darin Genüge geleistet haben würde, dann werde auch seine ganze Angelegenheit in vollkommener Sicherheit sich befinden.

Spinoza erwiderte darauf, dass er von Gott und der Welt eine ganz andere Ansicht hege, als die Christen seiner Zeit zu vertheidigen pflegten. Denn er betrachte Gott als die inwohnende, aber nicht als die von aussen wirkende Ursache aller Dinge. Alles, sage er, sei in Gott und alles, behaupte er mit Paulus und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, wenn auch auf andere Weise, werde in Gott bewegt, und er würde auch wagen zu behaupten, dass er diese Ansicht mit allen alten Hebräern theile, so viel aus einigen, zwar auf vielfache Weise verfälschten Traditionen geschlossen werden dürfe. Was jedoch einige meinten, dass der theologisch-politische Traktat sich darauf stütze, dass Gott und die Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder eine körperliche Materie verständen) eins und dasselbe seien, so wären diese ganz auf dem falschen Wege*).

Diese Stelle mag zuvörderst diejenigen vorsichtig machen, welche das, was sie gewöhnlich als Unterschied zwischen Cartesius und Spinoza annehmen, aus seiner Uebereinstimmung mit den Lehren der Kabbala ableiten wollen. Die schaffende Gottheit des Cartesius durfte man nur in das Ensoph der Kabbala verwandeln, und an die Stelle der zehn Sephirot, die durch Vermittelung des Adam Kadmon daraus hervorgingen, die aus dem unendlichen Denken der Gottheit auf unbegreifliche Weise hervorgehenden beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens setzen, um das zu erhalten, was gemeinhin Spinozismus genannt wird. Dann hätte aber Spinoza nicht nöthig gehabt, auf sehr verfälschte Ueberlieferungen von den Lehren der alten Juden Bezug zu nehmen. Es ist schwer zu begreifen, warum Spinoza, der an Oldenburg selber geschrieben hatte, nach seiner Definition solle das Wesen der Gottheit darin bestehen, alles mit den erschaffenen Dingen formaliter gemein zu haben, diejenigen des grössten

---

*) Ep. 21.

Irrthums zeihen konnte, welche in seinem Tractatus theologico-politicus Einheit Gottes und der Natur hatten finden wollen. Sie verstanden unter Natur nur die ausgedehnte körperliche Materie, er aber hatte in einer jener Stelle jenes Traktates hinzugefügten Note ausdrücklich erklärt, wenn er sage, dass die Macht der Natur die Macht und die Vollkommenheit Gottes selbst sei, so verstehe er unter Natur nicht die Materie allein, sondern ausser der Materie anderes Unendliches. Darum irrten jene nicht darin, dass sie die körperliche Masse für die mit der Gottheit identische Natur hielten, sondern darin, dass sie diese allein für die Natur hielten, während Spinoza noch ein ebenso unendliches Denken hinzufügte. Uebrigens hatte Spinoza von dem, was er Denken nannte, auch in seiner Ethik so dunkel gesprochen, dass der Irrthum verzeihlich war, welcher dasselbe auf ein Bewusstsein der ausgedehnten Substanz und die Philosophie Spinoza's auf einen reinen Materialismus zurückführen wollte. So erklärte der Uebersetzer von Colerus Leben Spinoza's, dieser sei im Gegensatze zum Dualismus des Cartesius ein Monist und zwar ein Materialist gewesen*). Dass diese Bemerkung falsch war, unterliegt keinem Zweifel; eben so wenig, dass Spinoza berechtigt war, in der vollkommenen Losreissung des Denkens von der Ausdehnung und in der Hinstellung einer besondern denkenden Substanz einen durchgreifenderen Unterschied zwischen seiner Lehre und der der Atomisten vorauszusetzen, als der blos darin enthalten war, dass die Ausdehnung kein Leeres zwischen ihren Theilen, keine Härte derselben zulässt. Jener Vorwurf war in der That nur eine Redensart, die wohl auch für nichts anderes genommen wurde; sonst hätte er nicht im 49sten Briefe geschrieben, er kümmere sich nicht darum, ob die Ausdrücke, alles emanire nothwendig aus der Natur der Gottheit und, die Welt sei Gott, eins seien, oder nur wenig von einander verschieden, nicht in der Vorrede zum vierten Buche der Ethik unumwunden und wiederholentlich von einem ewigen und unendlichen Wesen gesprochen, welches er Gott oder Natur nenne. Ob Spinoza deswegen ein Atheist zu nennen sei, die Frage kann zurückgewiesen werden, bis diejenige beantwortet worden,

*) Colerus, das Leben Spinoza's deutsch mit Anm. Frankf. und Leipzig. 1733. pag. 15. Anm. e.

ob irgend jemand ein Recht habe, denjenigen einen Atheisten zu nennen, der eingesteht, mit ihm nicht dieselbe Gottheit verehren zu können und zu wollen; die Behauptung, er sei ein Akosmist gewesen, dürfte keine andere und bessere Bedeutung haben. Dass Spinoza aber den theologischen Satzungen der damaligen Zeit nicht huldigen konnte, ergiebt nicht nur diese Bedeutung seiner Lehre, sondern auch der Fortgang des oben abgebrochenen Briefes. Hier schreibt er also:

„Was die Wunder anbetrifft, so bin ich im Gegentheile der Ueberzeugung, die Gewissheit der göttlichen Wahrheit werde durch die Weisheit der Lehre, nicht aber durch Wunder, d. i. durch Unwissenheit begründet, was ich ausführlich genug im vierten Kapitel von den Wundern bewiesen habe. Hier füge ich nur dieses hinzu, dass ich zwischen Religion und Aberglauben hauptsächlich diesen Unterschied anerkenne, dass diese die Unwissenheit, jene aber die Weisheit zur Quelle hat; und dies ist, glaube ich, der Grund, warum die Christen nicht durch Glauben und Liebe und andere Früchte des heiligen Geistes, sondern durch Wahn allein sich von den übrigen unterscheiden, nämlich: weil sie, wie alle, auf Wunder allein, d. i. auf Unwissenheit, der Quelle aller Bosheit, ihren Schutz gründen und so den Glauben, wiewohl er wahr ist, in Aberglauben verwandeln. Doch zweifele ich sehr, dass die Fürsten jemals erlauben werden, gegen dies Uebel die richtigen Mittel anzuwenden. Um nun aber auch über den dritten Punkt Dir offen meine Meinung zu sagen, so behaupte ich, dass es nicht unumgänglich zum Ziele erforderlich ist, Christus dem Fleische nach zu erkennen, sondern eine ganz andere Ansicht von jenem ewigen Sohne Gottes, d. i. von Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten in Christo offenbaret hat, zu hegen sei. Denn ohne diese kann niemand zur höchsten Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, was gut sei und was böse. Und weil, wie ich gesagt habe, diese Weisheit sich am meisten durch Jesum Christum geoffenbaret hat, so konnten auch die Schüler desselben diese, so weit sie ihnen von ihm offenbart war, predigen und zeigen, dass sie sich jenes Geistes Christi vor den übrigen rühmen durften. Uebrigens, wenn einige Kirchen hinzufügen, Gott

habe menschliche Natur angenommen, so erkläre ich ausdrücklich, nicht zu wissen, was sie sagen, ja um die Wahrheit zu sagen, sie scheinen mir nicht unverständiger zu sprechen, als wenn jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen. Und dieses wird, glaube ich, hinreichen, meine Meinung über jene drei Punkte zu erörtern. Ob es denjenigen Christen gefallen werde, die Du kennst, wirst Du besser als ich wissen können*).

Es ist kein Wunder, wenn neben so bitteren Bemerkungen eine erneute Herausgabe jener Schrift mit Anmerkungen unterblieb, und auch der Druck der Ethik ausgesetzt wurde. Gleichzeitig aber erklären solche Ansichten den Ausspruch Spinoza's, er wisse nicht, wie weit sich die mit dem Heidelberger Lehrstuhle ihm angebotene Freiheit der Lehre erstrecke, und in welche Grenzen er sie einzuschliessen habe, damit es nicht scheine, er wolle die bestehende Religion erschüttern**).

Die übrigen Briefe zwischen Oldenburg und Spinoza behandeln die Frage nach der Zurechnung der menschlichen Thaten, in Beziehung auf welche Spinoza zugab, die Menschen seien deswegen ohne Entschuldigung, weil sie in der Gewalt Gottes sich so befänden, wie der Thon in den Händen des Töpfers. Der Topf könne nicht klagen, dass der Meister ihn also gebildet, aber der Meister auch nicht den Topf anklagen, dass er so und nicht anders von ihm gebildet worden. Spinoza wusste nicht neben dem ihm unvermeidlichen Determinismus eine Sittenlehre zu begründen, die auf gleiche Weise den Interessen der Wissenschaft wie den Interessen des Lebens entsprochen hätte. Schon in der ersten Anlage seines Systems hatte er sich den Weg zu einer Ethik abgeschnitten, die unbekümmert um die metaphysischen Gründe des Handelns die Resultate desselben als fertige Gegenstände den unwandelbaren Grundsätzen der ästhetischen Beurtheilung überliefert. Eine viel durchgreifendere Reform der Philosophie war nöthig, um eine solche Ethik zu entdecken, und ihr den ihr zukommenden Platz anzuweisen.

*) Ep. 21.
**) Ep. 54.

Fünfter Abschnitt.

Die Lehren der Ethik Spinoza's von dem Zusammenhange der Substanz und der Attribute.

Fasst man die Resultate der vorhergehenden Abhandlungen zusammen, so ergiebt sich, dass in Spinoza's Geiste neben den Gedanken, welche ihm auf Grund seiner Ethik gemeinhin als Spinozismus beigelegt werden, das heisst, neben der Lehre, welche als Grund aller Dinge eine in ihrem eigentlichen Wesen nur als absolute Macht zu betrachtende Substanz voraussetzt, die sich gleichsam manifestirt durch die beiden Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens, um durch Auffassung in atomistischer Form als immanenter Grund aller Dinge betrachtet zu werden, gleichzeitig eine andere Ueberzeugung gelebt haben müsse, welche einfachste Elemente der Ausdehnung und des Denkens als letzten und absoluten Grund aller Dinge setzte, ohne dass dabei nöthig gewesen wäre, von einer sie zur Einheit konstituirenden, sie irgend wie als gemeinschaftlicher Grund determinirenden Substanz oder Gottheit zu sprechen. Wäre in der Seele Spinozas ein solcher Zwiespalt des Gedankens in der That vorhanden gewesen, so wäre dies kein psychologisch unbegreifliches Wunder, wohl aber wäre ein solches anzunehmen, wollte man glauben, er wäre in ihm gewesen, ohne dass er denselben erkannt hätte, ohne dass er durch denselben wäre gezwungen worden, nach dem Beispiele der Eleaten zwei ganz abgesonderte Gebiete der Erkenntniss mit vollständigem Gegensatze der Resultate hinzustellen

und die Unmöglichkeit ihrer Vereinigung anzuerkennen. Denn dann wären die einfachsten Elemente der Dinge als eitler Wortprunk der Rede, als blosse Resultate des Wahnes und der menschlichen Beschränktheit entschieden gegenüber getreten der unendlichen und doch raum- und zeitlosen, der einfachen und doch unendliche Mannigfaltigkeit bedingenden, der unveränderlichen und doch ewig wechselnden Substanz, entschiedener gegenüber getreten, als es geschehen ist; und selbst wenn die oben angeführten äussern Gründe nicht bekannt wären, aus welchen Spinoza es für gut fand, seine Lehre von den einfachsten Elementen zu verhüllen und zu entstellen durch Akkommodationen an die Gedanken seiner Zeit, würde der Umstand allein, dass dieser Gegensatz nicht solche Reflexionen in ihm veranlasste, darauf hinweisen, dass er nicht so in ihm vorhanden war, als einige seiner Aeusserungen anzudeuten scheinen. Nun aber vereinigt sich dieser Umstand mit den historischen Thatsachen, welche die Geschichte seines Lebens und seiner Schriften bilden, zur Feststellung der Wahrheit, dass die schneidenden Widersprüche, welche hauptsächlich in dem ersten Buche der Ethik nicht in Abrede gestellt werden können, keine andere Lösung gestatten, als die Annahme, Spinoza habe nicht nur mit Absicht darin unklar sein wollen, sondern auch mancherlei darin niedergelegt, was er selbst entweder für falsch hielt, oder auf andere Weise als nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte erklärt wissen wollte, um einen zu harten Kontrast mit den Ansichten seiner Zeit zu vermeiden; und, indem er in einigen Punkten mit denselben in scheinbarer Eintracht auftrat, den Leser zur Aufnahme von Sätzen vorzubereiten, die scharf aufgefasst und konsequent festgehalten, jene Akkommodationen umstossen und seine eigentliche Lehre in vollkommenster Klarheit erscheinen lassen mussten.

Zu diesen Akkommodationen gehört insbesondere die Hinstellung der Gottheit als einziger Substanz, aus deren ursprünglichem Denken als erstem Grunde die Attribute als nächster Grund der Dinge hervorgehen sollten. Diese Ansicht ist mit solcher Bestimmtheit in den Propositionen des ersten Buches ausgeprägt worden, dass es Thorheit wäre, zu behaupten, sie wäre nicht darin zu finden. Aber eben, weil er hievon so klar spricht, und

nur langsam und allmählig die entgegengesetzte Ansicht vorbereitet, um im zweiten Buche mit der Erklärung hervorzutreten, die Dinge seien nicht deswegen so, weil sie vorher so in dem Denken der Gottheit gewesen wären, sondern weil sie also aus den unendlichen Attributen der Gottheit folgten, war es nicht einmal nöthig, dass er in dieser Stelle ausdrücklich erklärte, er könne sich darüber nicht klarer auslassen, um Schwierigkeiten zu bezeichnen, die eine absichtliche Dunkelheit vermuthen lassen. Es war kaum nöthig, als ausdrücklichen Grundsatz Spinoza's bei der Verfassung seiner Schriften die Regel zu finden: dem Verstande des Haufens gemäss zu sprechen, und alles zu thun, was der Erreichung seines Zweckes keine Hindernisse bereite, um die Berechtigung zu erwerben, eine scharfe Kritik auf die Lehren der Ethik zu wenden, zumal da sie in sich selber ihre vollkommene Erklärung finden, und die übrigen Schriften nur den Beweis für die Richtigkeit jener Erklärung zu übernehmen brauchen, wenn man sie nicht als Hilfsmittel zur Erleichterung derselben will gelten lassen. Sie aber in dieser Art zu benutzen, hiezu berechtigt in eben so hohem Grade als die Uebereinstimmung der Ethik in vielen ihrer Sätze mit dem Inhalte jener Schriften der Umstand, dass sie mit denselben zu einer und derselben Zeit verfasst und vollendet wurde. Es ist nicht nöthig, den hierüber oben angeführten Nachweis hier noch einmal zu wiederholen, da dort schon hinreichend jede Vermuthung zurückgewiesen ist, die Ethik habe in späteren Jahren eine Umarbeitung erfahren, die aus einer vollkommenen Umänderung der Gedanken Spinoza's hervorgegangen wäre.

Was nun den berüchtigten Begriff der causa sui anbetrifft, mit welchem Spinoza die Ethik beginnt, so ist schon oben nachgewiesen worden, dass er in dem Gedankenkreise der damaligen Zeit in negativer und positiver Bedeutung vorkam, und dass Spinoza ihn neben seinen Requisiten der Definition einer unerschaffenen Sache nur gelegentlich als ein in der gewöhnlichen Ausdrucksweise übliches Wort anführte. Hiemit übereinstimmend erklärte er in der ersten Definition die causa sui nicht durch dasjenige, dessen Wesen den Grund seines Daseins enthalte, sondern als dasjenige, dessen Wesen das Dasein involvire, oder, um jede

Zweideutigkeit abzuschneiden, durch dasjenige, dessen Natur nicht anders als existirend kann aufgefasst werden. Die Sätze des tractatus de emendatione intellectus über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache widerlegen jede Missdeutung dieser an sich selbst klaren Sätze.

Die zweite Definition des in seiner Art endlichen, als desjenigen, welches durch einen Gegenstand desselben Wesens begränzt werde, steht nur da, um den Gedanken vorzubereiten, dass die Ausdehnung nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch die Ausdehnung begränzt werde, dass beide, als unendliche Grössen dastehend, sich wechselseitig von ihrer Unendlichkeit nichts rauben können.

Die dritte Definition endlich erklärt die Substanz für dasjenige, was an sich ist und durch sich erkannt wird; das ist dasjenige, dessen Vorstellung nicht nöthig hat der Vorstellung eines andern Dinges, um von dieser gebildet zu werden. Diese Definition ist mit der ersten dem Sinne nach vollkommen übereinstimmend, und es darf statt der Worte causa sui geradezu der Begriff der Substanz an den Eingang der Ethik hingestellt werden. Hätte Spinoza scharfe und bestimmte Begriffserklärungen an die Spitze seiner Ethik hinstellen wollen, so würde er jenes ohne Zweifel gethan, die dritte Definition aber mit allen ihren Unbestimmtheiten und der Masse ihrer Voraussetzungen ganz fortgelassen haben. Denn als klar und deutlich kann diese Definition nicht in Anspruch genommen werden, so lange noch ein Streit über das concipitur in se und per se stattfinden kann. Ob in se in sich oder an sich bedeuten solle, ob das per se nur das Mittel zur Erkenntniss derselben von Seiten eines andern Erkennenden, ob es eine Erkenntniss der Substanz durch sich selbst als Subject der Erkenntniss bedeuten solle, sind Fragen, die keinesweges abgeschnitten sind, und, wenn sie zu ihrer Lösung das ganze darauf gebaute System bedürfen, die Definition als ein vollkommenes Räthsel, als eine zu lösende Aufgabe erscheinen lassen. Je nachdem die Ansicht von der Lehre Spinoza's sich nun so oder anders gestaltet, erhalten die Worte in se oder per se ganz andere und zwar sich schroff entgegenstehende Erklärungen.

Die Erörterungen, zu welchen die vierte Definition Veranlassung geben wird, werden nachweisen, dass es Spinoza nicht um eine scharfe Bestimmung in seinen Definitionen zu thun war, dass er jedem überlassen haben würde, bei jenen Worten zu denken, was er wolle, wenn er nur zugab, dass der Begriff derselben keines anderen Begriffes bedürfe, um von diesem gebildet zu werden. Aber auch diese Forderung setzte nicht weniger voraus als die tiefste Kenntniss seiner ganzen Lehre, hauptsächlich aber diejenige des Parallelismus, der zwischen dem objectiven Sein im Denken und dem formalen Sein ausserhalb des Denkens stattfinden sollte. Bei dieser ergiebt sich, dass der Gegenstand eines Begriffes, der selber einen andern Begriff zu seiner Bildung voraussetzt, jedesmal einen Grund fordert, ohne welchen er nicht sein kann, dass also die Substanz wirklich derjenige Gegenstand sein solle, der weiter gar keines Grundes bedürfe, und jede Frage nach einem solchen durchaus für unzulässig erachte.

Der Schwerpunkt aller der Schwierigkeiten, welche sich um die ersten Definitionen der Ethik so massenweis lagern, befindet sich in der vierten, welche durch das Wort Attribut dasjenige bezeichnet, was der Intellektus von der Substanz wahrnehme, gleichsam ihr Wesen konstituirend. Nimmt man diese Definition in dem gewöhnlichen Sinne der Worte, so ergiebt sie in schärferer Bezeichnung allerdings das, was gemeinhin Eigenschaft eines Dinges genannt wird. Der damaligen Zeit konnte diese schärfere Bestimmung des Begriffs der Eigenschaft nicht fremd sein, da sie von Cartesius gelernt hatte, die gewöhnlichen Eigenschaften der Dinge zurück zu führen auf eine wahrnehmende Thätigkeit der Sinne, die zwar durch gewisse Beschaffenheiten der Dinge vermittelt, dennoch nichts bedeuten konnten, was den Dingen unabhängig von der wahrnehmenden Thätigkeit zukäme. Hier war offenbar von einer die Beschaffenheit der Dinge konstituirenden Kraft des Geistes die Rede. Von diesen Attributen der Dinge aber wollte Spinoza hier nicht reden, wo es ihm doch nur um die keuschen Begriffe zu thun war, welche die Natur, wie sie an sich ist, erkennen lassen. Er sprach nicht von dem Geiste, welcher die Natur konstituirt, in dem er die Attribute bildet, sondern von den Attributen der Gottheit, welche als die, die Natur

konstituirenden Prinzipien wahrgenommen werden. Wenigstens hätte er an jener Stelle davon sprechen sollen. Aber man braucht nur auf diejenigen Briefe zurückzugehen, welche über die Natur der Definitionen im Allgemeinen und der vierten Definition insbesondere im Jahre 1663 zwischen Simon de Vries und Spinoza gewechselt wurden, um einzusehen, dass es einer solchen Mühe in Beziehung auf die Definitionen Spinozas gar nicht bedürfe, ja dass sie als unnütz ganz über die Seite geworfen werden können.

„Schon lange", schrieb Simon de Vries, „wünschte ich bei Dir zu sein, allein Mangel an Zeit und der harte Winter haben es verhindert. Meinem Geiste aber bist Du oft gegenwärtig, zumal wenn ich mit Deinen Schriften mich beschäftige und sie in meinen Händen halte. Aber da mir nicht alles in Beziehung auf die Definitionen klar ist, so habe ich, Deiner eingedenk, zur Schreibung dieses Briefes mich entschlossen." Er setzt darauf aus einander, wie die Ansicht Borelli's über die Natur der Definitionen, nach welchen diese aufs klarste und sorgfältigste gebildet sein müssten, wenn sie zu Prämissen dienen sollten, der Takquet's entgegengesetzt sei, der gelehrt hätte, die Definitionen seien nur Kunstworte, und es sei nicht erforderlich, Rechenschaft abzulegen, warum ein Ding so oder anders definirt werde. Dann fährt er fort: „da nun solche Schwierigkeiten über die Natur der Definitionen, welche zu den Prinzipien der Beweisführung gezählt werden, in mir entstanden sind, und mein Geist sich aus denselben nicht herauszuwinden vermag, so wünsche ich sehr und bitte Dich dringend, Du mögest, wenn es Deine Geschäfte und Musse erlauben, mir Deine Ansicht darüber schreiben, und zugleich den Unterschied zwischen den Axiomen und Definitionen aus einander setzen. Borellus macht keinen wahren als nur den in Bezug auf den Namen, aber ich glaube, dass Du einen andern zulässest. Die dritte Definition verstehe ich. Ich erinnere mich, dass Du mir zu Haag gesagt hast, dass ein Ding auf zwei Weisen betrachtet werden könne, nämlich, wie es an sich ist, oder wie es in Beziehung auf ein anderes, wie der Intellektus, dasteht; dieser nämlich könne angesehen werden unter dem Begriffe des Denkens, oder als bestehend aus Ideen. Was dies aber für ein Unterschied sei, verstehe ich nicht; ich glaube nämlich, wenn ich den Begriff des Denkens recht erkenne, so müsse er unter

dem der Ideen begriffen werden, weil, wenn alle Ideen von ihm entfernt werden, das Denken nothwendig zerstört werden müsste*)."

Spinoza antwortete: „was die von Dir aufgestellten Fragen anbetrifft, so sehe ich Dich dabei in Schwierigkeiten befangen, weil Du die verschiedenen Arten der Definitionen nicht unterscheidest; diejenigen Definitionen nämlich, die dazu dienen, eine Sache zu erklären, deren Wesen entwickelt werden soll, und über die man nur noch Zweifel hegt, und solche, die blos zur Prüfung aufgestellt werden. Jene, weil sie ein bestimmtes Object haben, müssen wahr sein, diese haben es nicht nöthig. Deswegen erklärt die Definition eine Sache entweder wie sie ausserhalb des Intellektus ist, und dann muss sie wahr sein und von der Proposition und dem Axiome nicht unterschieden, ausser darin, dass jene nur auf das Wesen der Dinge oder auf das Wesen ihrer Affektionen Bezug haben, diese aber sich weiter ausdehnen, nämlich auf die ewigen Wahrheiten sich erstrecken. Oder sie erklärt eine Sache, wie sie von uns aufgefasst wird oder aufgefasst werden kann, und dann unterscheidet sie sich vom Axiome und vom Lehrsatze auch darin, dass sie überhaupt nur braucht verstanden zu werden, und nicht wie das Axiom mit Rücksicht auf ihre Wahrheit**)."

Da Simon de Vries die dritte Definition verstanden hatte, so geht daraus schon hervor, dass es die vierte war, bei der er anstiess. Noch mehr aber ergiebt sich dies daraus, dass Spinoza in seiner Antwort sich sogleich indirekt zu dieser wendet. Nachdem er die Schwierigkeit des Verhältnisses zwischen dem Denken und den Ideen ganz kurz auf den zwischen der Natura naturans und der Natura naturata zurückgewiesen, fährt er fort: „doch sehe ich nicht ein, was dieses mit der Erkenntniss der dritten Definition zu thun hat, und warum Dir daraus Bedenklichkeiten entstanden. Denn die Definition selbst, wie ich sie Dir, wenn ich nicht irre, übergeben habe, lautet also: unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist, und durch sich erkannt wird, und dessen Vorstellung nicht die Vorstellung einer andern Sache einschliesst.

*) Ep. 26.
**) Ep. 27.

Dasselbe verstehe ich unter Attribut, ausser, dass das Wort Attribut gebraucht wird mit Beziehung auf den Intellektus, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur ertheilet. Diese Definition zeigt deutlich genug, was ich unter der Substanz oder dem Attribute verstehen will. Du willst jedoch, was gar nicht nöthig ist, ich solle durch ein Beispiel erläutern, wie eine und dieselbe Sache mit zweien Namen bezeichnet werden könne. Damit ich nicht geizig erscheine, will ich zwei anführen. Zuerst sage ich, unter Israel verstehen wir den dritten Patriarchen, dasselbe aber unter Jakob, weil ihm dieser Name deswegen ertheilt wurde, weil er die Ferse des Bruders gehalten hatte. Zweitens: unter einer Ebene verstehe ich das, was alle Strahlen des Lichtes ohne alle Veränderung zurückwirft; dasselbe verstehe ich unter weiss, nur dass weiss allein in Beziehung auf den die Ebene betrachtenden Menschen gebraucht wird*)."

Aus den eben angeführten Stellen ergiebt sich zweierlei höchst wichtig für die Würdigung der Definitionen. Erstens nämlich wird der Streit über die Möglichkeit der verschiedenartigen Beziehung des Wortes constituens in der vierten Definition, auf attributum nämlich oder auf intellectus zu Gunsten der zweiten Ansicht bestimmt entschieden, sonst hätte Spinoza nicht sprechen können von einem Intellektus, welcher die Natur der Substanz bestimme dadurch, dass er ihr solche Attribute ertheile. Dann aber wird diese Definition ausdrücklich zu denjenigen verwiesen, die nicht wahr sein dürfen, weil sie die Sache nicht vorstellen, wie sie sich ausserhalb des Intellektus befindet. Sie ist nur hingestellt zur Prüfung. Wird nachgewiesen, dass der Intellektus dieses nach Spinoza's eigner Lehre nicht könne, so fällt sie in sich selber zusammen. Von allen Definitionen, die in ihrem Ansehn hiedurch gewaltig erschüttert werden, ist demnach nichts zu brauchen, was sich nicht in den Axiomen wiederfindet.

Nachdem die fünfte Definition unter dem Modus die Affektionen der Substanz oder dasjenige verstanden, was in einem anderen ist, und durch dieses begriffen wird, giebt die sechste Definition die Erklärung Gottes als des absolut unendlichen Wesens,

---

*) Ep. 27.

bestehend aus unendlichen Attributen, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Die siebente Definition der Freiheit, oder vielmehr der qualitativen Unendlichkeit und die achte der Ewigkeit hinken nach, und lassen die systematische Ordnung mehr vermissen, als die mathematische Methode erlauben dürfte. Verbindet man mit dieser Nachlässigkeit die Interpretation der Definition von Gott, die Spinoza in den Briefen an Oldenburg geliefert, dass nämlich dadurch nur die formale Uebereinstimmung Gottes mit den erschaffenen Dingen ausgesprochen werden sollte, so schwindet jede Spur des Ansehns, welches diese Definitionen noch beanspruchen könnten. Sie sind so weit, dass nicht nur das System Spinoza's in seinen verschiedenen Formen, sondern auch fast die ganze Lehre Hegel's vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen darin soll gefunden werden können, und eben, weil soviel darin liegt, dürfte es besser sein, gar nichts für die eigentliche Lehre Spinoza's daraus zu schliessen.

Mehr Rücksicht als die Definitionen verdienen die Axiome, von denen ausdrücklich erklärt worden, dass sie nicht anders, als mit dem Vorbehalte der Wahrheit gedacht und aufgestellt werden dürfen.

Das erste Axiom lautet: alles was ist, ist entweder in sich oder in einem andern. Deutlicher ausgesprochen findet man diesen Grundsatz in dem Beweise zur vierten Proposition, wo er so lautet: ausserhalb des Intellektus kann es nichts geben, als die Substanzen, (oder was dasselbe sei, die Attribute) und deren Affektionen*).

Das zweite Axiom erklärt, das, was durch ein anderes nicht begriffen werden könne, müsse durch sich begriffen werden. Es waren hierin die Requisite der Definition einer unerschaffenen Sache verborgen, dass sie jede Ursache und jede Frage nach ihrem Sein oder Nichtsein zurückweisen müsse. So enthält dieses Axiom die Erklärung für den Begriff der Substanz mit vollständiger Zurückweisung der causa sui.

Durch das dritte Axiom wird die Natur der Affektionen erläutert, indem es behauptet, dass aus einer bestimmten Ursache

*) Conf. Coroll. Propos. 6.

nothwendig eine Folge sich ergebe, und, wenn keine Ursache da sei, auch von keiner Folge die Rede sein könne. So lange Spinoza nicht seine Deduktion von der Definition einer unerschaffenen Sache hingestellt hatte, so lange man für gut fand, diese Deduktion zu ignoriren, konnte dieses Axiom auch auf den Begriff der Substanz angewendet und Spinoza gezwungen werden, für sie die causa sui anzuerkennen. Er hätte sich dagegen geschützt durch die Annahme, dass die Substanz keine Folge sei, also auch keines Grundes bedürfe und nach seinem ersten Axiom allein durch sich begriffen werden müsse. Darum bezieht sich der Beweis der siebenten Proposition, dass das Dasein zur Natur der Substanz gehöre, nicht auf die in der ersten Definition vorkommende causa sui, sondern auf die darin enthaltene Erklärung, dass die Existenz zu dem Wesen der Substanz gehöre. Noch deutlicher aber ergiebt sich dieses aus dem zweiten Scholion zur achten Proposition, das offenbar bei der siebenten seine Stelle hätte finden müssen, weil es nur dazu dient, diese Proposition und die zum Wesen der Substanz gehörende nothwendige Existenz zu erläutern. In diesem Scholion sagt Spinoza, er zweifle nicht, dass allen, welche gewohnt seien, die Dinge verwirrt und nicht durch ihre ersten Gründe zu erkennen, unmöglich sein werde, den Beweis der siebenten Proposition zu begreifen, weil sie nicht zwischen den Modifikationen der Substanzen und zwischen den Substanzen selbst unterscheiden könnten, auch nicht wüssten, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht würden. Wenn aber die Menschen auf das Wesen der Substanz Achtung gäben, so würden sie gar nicht an der Wahrheit dieser Proposition zweifeln, ja diese Proposition würde dann bei allen ein Axiom sein, und zu den gewöhnlichen Begriffen gehören. Denn wenn jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche d. i. wahre Vorstellung von einer Substanz, und zweifele dennoch, ob dieselbe existire, der thue in der That nichts anderes, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung und sei dennoch ungewiss, ob sie nicht falsch sei.

Man könnte hier fragen, warum Spinoza sich denn den Zwang anthat, diese Proposition zu beweisen, statt sie ausdrücklich unter die Axiome zu setzen. Dadurch, dass er dies

Scholion nicht unmittelbar an die ganz nichtige und unnütze Beweisführung knüpfte, sondern durch eine zwischengeschobene Proposition davon trennte, bewies er, dass er diesen Zwang wohl fühlte.

Das vierte Axiom lehrte, dass die Kenntniss der Folge von der Kenntniss des Grundes abhänge, und dieselbe involvire. Dies war die Brücke, welche zum Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens führte, wozu er überging, nachdem er durch das fünfte Axiom eine vermittelnde Erkenntniss des einen Attributes durch das andere verboten hatte, erklärend, dass Dinge, die nichts mit einander gemein hätten, auch eines durch das andere nicht erkannt werden könnten, oder, dass der Begriff des einen den des andern nicht involvire. Dieser Satz war nöthig, um jeden Causalnexus zwischen Ausdehnung und Denken zu zerreissen. Nun kommt das sechste Axiom mit der Andeutung des Parallelismus zwischen beiden, behauptend, die wahre Vorstellung müsse mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen.

Das siebente Axiom, dass dasjenige, was als nicht existirend gedacht werden könne, nicht die Existenz in seinem Wesen involvire, steht nur da, um in der Beweisführung der eilften Proposition die Behauptung zu verstärken, dass es absurd sein würde, Gott als nicht existirend auch nur zu denken.

Erschöpfen diese Axiome auch keineswegs alles, was oben als eigentliche Grundlage des Gedankensystems Spinoza's entwickelt wurde, und lassen sie vornämlich jede Andeutung der festen, ewigen obgleich einzelnen Elemente der Dinge vermissen, so stehen sie doch nirgend mit jenen Lehren in dem Widerspruche, welchen die Definitionen in so bedeutendem Grade fühlbar machen. Den Samen, den Spinoza in den Definitionen ausgestreut hatte, musste er in den Sätzen des ersten Buches noch weiter fortwuchern lassen, und eben, weil er dieses für nöthig hielt, mussten jene ewigen, festen und einfachsten Elemente weit genug in den Hintergrund zurücktreten, um nicht die Illusionen, die er bereiten wollte, auf noch gefährlichere Weise zu stören, als er sie schon durch seine Axiome gestört hatte.

Denn nachdem die zweite, vierte, fünfte, sechste, siebente und achte Proposition des ersten Buches von mehreren, wiewohl

unbestimmt vielen Substanzen gesprochen, das zweite Scholion zur achten aber durch einen bald näher zu erörternden Trugschluss den Beweis geführt hatte, es könne von einer bestimmten Substanz nur ein einziges Exemplar existiren, beweist die vierzehnte Proposition zuvörderst, es könne ausser der Gottheit keine Substanz weder existiren noch gedacht werden, überlässt es aber einem daran geknüpften Corollarium, diese Behauptung dahin zu interpretiren, dass es in der ganzen Welt nur eine Substanz gebe, d. h. die absolut unendliche Substanz, die Gott sei.

Man sieht leicht ein, dass es für die Richtigkeit der Sätze, dass Alles in Gott sei, und dass nichts ohne Gott sein oder gedacht werden könne, dass Gott nur nach den Gesetzen seiner Natur handle, dass Gott die immanente, nicht transiente Ursache aller Dinge sei, ganz gleichgültig sei, ob Gott als bestehend nur aus einer oder aus mehreren Substanzen gedacht werde, dass sogar die Beweisführung der vierzehnten Proposition, dass ausser Gott keine Substanz sein könne, diesen Punkt ganz unberührt lässt, indem sie dieses „ausser der Gottheit“ in ein rein räumliches Verhältniss verwandelt.

Um so auffallender ist es unter solchen Umständen, die Entscheidung eines so wichtigen Punktes in ein Corollarium verwiesen zu finden. Dies Corollarium weist jedoch auf das Scholion der zehnten Proposition zurück, welches sich, zuerst die Zweiheit der von einander unabhängigen Attribute einführend, von denen jedes durch sich erkannt werden müsse, ausdrücklich, aber im Widerspruche mit seiner Proposition dagegen verwahrt, wegen der Zweiheit der Attribute auch eine Zweiheit der Substanz, d. i. nach dem Sprachgebrauche des Vulgus, der Gottheit zuzulassen. Diese Proposition aber, dass jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden müsse, stellte in der That für jeden, der in die Sache, nicht aber in die Worte eindringt, die Substantialität der Attribute so genau und bestimmt fest, als nöthig war. Es kann nur angenommen werden, dass Spinoza entweder nicht eingesehen habe, wie er die einen Propositionen und Sätze durch die andern aufhob, oder dass er durch eine so künstliche

Verkettung von Widersprüchen nur beabsichtigte, seine eigenthümliche Lehre nicht gar zu offen Preis zu geben.

Muss nun aber untersucht werden, in wiefern es Spinoza damit Ernst war, wenn er die Gottheit zum Grunde der Attribute machte, so ist hiebei zuvörderst zu bemerken, dass er dieses mit ausdrücklichen bestimmten Worten niemals gethan hat. Denn die sechszehnte Proposition redet nur von unendlichen Dingen, welche auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens hervorgehen sollen, was hierunter zu verstehen sei, noch mehr verdunkelnd durch die Bemerkung, dass es dasjenige sei, was unter den unendlichen Intellektus falle, doch wohl nur um von ihm wahrgenommen zu werden.

Spinoza aber meinte darunter wohl nichts anderes als dasjenige, was der beschränkte Geist des Menschen nach der Aeusserung im Traktate von der Verbesserung des menschlichen Verstandes in seiner Schwäche niemals erfassen könne, die Totalität der unendlichen Reihefolgen der Ursachen und Folgen in der Welt, die unendlichen und auf unendliche Weise wechselnden Formen der Natur, von deren Veränderung das Wesen der sie bildenden Substanzen nicht berührt wird, weil sie, so wie Maas und Verhältniss der Bewegung und Ruhe in ihnen und durch sie gar keine Abänderungen erleiden sollten.

Dennoch knüpfte er, wiederum in angehängtem Corollarium daran die Lehre, Gott sei die absolut erste Ursache der Dinge, und, gleichsam als ob diese Behauptung noch nicht hinreiche, gleichsam als wolle er jeden Verdacht der scheinbaren Substantialität der Attribute, die in dem vorhergehenden doch nicht ganz verwischt werden konnte, zurückweisen, sagt er im ersten Corollarium der siebzehnten Proposition, es gäbe keine, weder äussere noch innere Ursache, die Gott ausser der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bewege. Es konnten nun freilich alle diese Sätze neben der Ansicht bestehen, dass die beiden Substanzen, die er Attribute der Gottheit genannt hatte, jene Vollkommenheit der Gottheit bilden, die, ohne weiteren Grund in der Gottheit zu suchen und zu finden, sich als die nächste Ursache der Dinge

darbieten, und Gott als einen entferntern verschwinden lassen. Aber in dem Scholion zur siebzehnten Proposition will er doch auch etwas reden vom Verstande und von dem Willen der Gottheit, obgleich er nur eben in demselben Scholion gesagt hatte, dass weder der eine noch der andere zur Natur der Gottheit gehöre. Wenn, so sagt er, Verstand und Wille zur ewigen Natur der Gottheit gehören, dann müsste durch jedes dieser Attribute wahrlich etwas anderes verstanden werden, als gemeinhin die Menschen darunter zu verstehen pflegen. Denn Verstand und Wille, die das Wesen der Gottheit ausmachen sollten, müssten von unserm Verstande und Willen um den ganzen Himmel abstehen, und in nichts anderm als in dem Namen damit übereinstimmen, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmlische Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, mit einander übereinstimmen; dieses nun werde er also beweisen. Wenn der Verstand zum göttlichen Wesen gehöre, so könne er nicht, wie unser Verstand folgen, wie den meisten gefalle, oder zugleich sein mit den erkannten Dingen, da Gott allen Dingen als Grund vorangehe; sondern die Wahrheit und formale Essenz der Dinge sei so, wie sie sei, weil sie also objectiv in dem Verstande der Gottheit existire. Der Verstand Gottes, in sofern er als konstituirend das Wesen derselben erkannt werde, sei also die wahre Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihres Daseins; was auch von denjenigen bemerkt worden sei, welche behauptet hätten, der Verstand, der Wille und die Macht Gottes seien eins und dasselbe. Da also der Verstand Gottes einziger Grund der Dinge sei, sowohl ihrer Essenz als ihrer Existenz, so müsse er nothwendig, sowohl der Essenz als der Existenz nach von ihnen sich unterscheiden. Denn die Folge unterscheide sich gerade in demjenigen von ihrer Ursache, was sie von ihrer Ursache habe. So sei z. B. der Mensch der Grund der Existenz, nicht aber der der Essenz eines andern Menschen, einer ewigen Wahrheit. Deswegen könnten beide der Essenz nach vollkommen mit einander übereinstimmen, in der Existenz aber müssten sie sich unterscheiden, und deswegen ginge die Existenz des einen nicht mit der des andern verloren, wohl aber würde, wenn die Essenz des einen zerstört und nichtig werden könnte, auch die Essenz des andern damit zerstört werden. Ein Ding also, welches der Grund

der Essenz und Existenz einer Folge sei, müsse sich sowohl in der Essenz als in der Existenz von seiner Folge unterscheiden. Der Verstand Gottes aber sei Grund von der Essenz und von der Existenz unseres Verstandes: der Verstand Gottes, in sofern er das Wesen der Gottheit konstituirend gedacht werden könne, unterscheide sich also in der Essenz und Existenz von dem unsrigen, nur dem Namen nach mit ihm übereinkommend.

Vergebens hatte Spinoza hier von einem Verstande und einem Willen der Gottheit immer nur geredet, wenn und in wiefern dieselben als zum Wesen der Gottheit gehörend gedacht werden könnten, vergebens dieses als unzulässig behauptet, dadurch, dass er der ganzen Deduktion die Erklärung voranstellte, dass weder Verstand noch Wille zur Natur der Gottheit gehören; vergebens redete er in den nachfolgenden Propositionen von den Dingen, die aus der absoluten Natur eines Attributes der Gottheit hervorgehen. So nachdrückliche Warnungen haben nicht verhindert, dass jene Vorstellung von einer absoluten Denkkraft der Gottheit, die der absolut erste Grund sei der Attribute und der entfernte Grund dessen, was aus diesen Attributen hervorgeht, nicht zum Hauptsatze seiner Philosophie gemacht wäre. Zu oft war diese Ansicht angedeutet worden, als dass nicht daraus bei der innigen Verwachsung dieses Gedankens mit der gewöhnlichen Weltansicht ein Missverständniss über diesen Punkt der Lehre Spinoza's hätte hervorgehen müssen. Auch nicht der ausdrückliche Widerruf jener Lehren, nicht die unumwundene Erklärung, dass die Dinge nicht deswegen so seien, weil sie also vorher in einem Denken der Gottheit enthalten, sondern weil sie also aus den Attributen desselben hervorgehen, hat Spinoza vor einem solchen groben Missverständnisse schützen können, er hat sich gefallen lassen müssen, dass man aus seinen freilich mit Absicht dunkel gehaltenen Propositionen eine Lehre heraussog und als Gipfel der Weisheit mit seinem Namen beehrt hat, die bei ihm nichts weniger als Beifall gefunden haben würde.

Freilich befand sich der geometrische Beweis des Gegentheils nicht in dem ersten Buche der Ethik, wo man berechtigt war, denselben zu suchen, freilich befanden sich die Andeutungen von den festen, ewigen und einfachsten Elementen, die nothwendige

Ergänzung seiner Lehre von den absoluten Attributen auch nicht an jenem Orte, sondern statt dessen vielfache Andeutungen, die eine solche Lehre nicht undeutlich als absurd erscheinen lassen konnten, aber sie fanden sich doch da, wo man sie nicht suchte, die letzteren sogar in Lehrsätzen und Postulaten, so widersprechend dem übrigen, dass man zu einer so vollständigen Ignorirung, wie sie dieselben getroffen hat, wohl sich berechtigt glauben konnte, zumal wenn es darauf ankam, eine schon eingewurzelte Lieblingsmeinung, nicht aber die Wahrheit selber zu suchen.

Gestützt auf das Corollarium der fünfundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, dass alle Einzelndinge nichts seien, als Affektionen oder Modi der göttlichen Attribute, durch welche diese Attribute der Gottheit auf eine bestimmte Art ausgedrückt würden, wobei Spinoza auf die funfzehnte Proposition, dass alles in Gott sei, und nichts ohne Gott sein oder gedacht werden könne, und auf die fünfte Definition zurückweist, dass unter Modus die Affektionen einer Substanz, oder das, was in einem andern sei, und durch dieses gedacht werde, zu verstehen seien, wodurch also die Einzelndinge zu Affektionen der die Gottheit konstituirenden, in ihr seienden Substanzen gemacht wurden, beweist Spinoza in der ersten und zweiten Proposition des zweiten Buches der Ethik, dass Denken und Ausdehnung Attribute Gottes, dass Gott ein denkendes und ausgedehntes Ding sei. Diese Sätze waren nur eine Schlussfolgerung aus dem fünften Axiom des zweiten Buches, dass ausser den Körpern und den Modis des Denkens gar keine Einzelndinge wahrgenommen würden.

Bevor jedoch Spinoza mit der weitern Andeutung seiner Lehre vorschreitet, schiebt er in der dritten und vierten Proposition die Sätze vor, dass in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seiner Wesenheit als seiner Existenz, wie auch aller Dinge existire, die aus seiner Wesenheit nothwendig folgen, dass diese Vorstellung Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weise folge, nur eine einige sein könne. Bei diesen Sätzen bezieht sich Spinoza zwar nicht auf dasjenige, was er in dem Scholion zur siebzehnten Proposition von einem der Gottheit etwa zu ertheilenden absoluten Denken, welches als erster Grund aller Dinge zu betrachten sei, gesagt hatte, sondern auf die dreissigste Proposition

des ersten Buches, worin er erklärt hatte, dass sowohl der endliche wie der unendliche Intellektus nichts wahrnehmen könne, als die Attribute der Gottheit und deren Affektionen; er erklärte ausdrücklich, dass die Vorstellung Gottes von sich selbst nichts sei als die Vorstellung von dem auf unendliche Weise Unendlichem in der Gottheit, er bezog sich in dem Scholion zur zweiten Proposition des zweiten Buches ausdrücklich auf das zweite Corollarium der zweiunddreissigsten Proposition des ersten Buches, in welchem er die Folgerung gezogen hatte, dass Wille und Verstand zur Natur der Gottheit nur so sich verhalten, wie Bewegung und Ruhe, wie überhaupt alles natürliche, was von Gott zum Dasein und Handeln auf eine bestimmte Art determinirt werden müsste. Aber alle diese Sätze waren mit einem zu grossen Nebel umhüllt, als dass das zurückgewiesene und auch nicht zurückgewiesene absolute Denken der Gottheit als Urgrund aller Dinge bei dem Gewichte, welches dasselbe als eine uralte Vorstellung des göttlichen Schaffens und Wirkens hatte, nicht immer als eigentliches Hauptfundament hätte angesehen werden müssen.

Die nachfolgenden Propositionen beweisen, dass er das Verhältniss zwischen Denken und Sein in der Gottheit nur als das aus dem zweiten Abschnitte schon bekannte zwischen objectiver und formaler Realität annahm, vielleicht aber nicht ohne Absicht eine anderweitige Deutung den Worten nach möglich machte.

Die fünfte Proposition des zweiten Buches erklärt nämlich, dass das formale Sein der Vorstellungen, oder vielmehr der Ideen Spinoza's, Gott, nur sofern derselbe denkendes Wesen sei, als Grund anerkennen, und nicht in sofern derselbe durch ein anderes Attribut erklärt werde; dies heisse: die Vorstellungen sowohl von den Attributen der Gottheit als auch von den einzelnen Dingen erkennten nicht ihr Vorgestelltes oder die wahrgenommenen Dinge als die sie bewirkenden Ursachen an, sondern Gott selbst, in sofern er ein denkendes Ding sei.

Die sechste Proposition erhob denselben Lehrsatz zu einem allgemeinen, erklärend, dass die Modi eines jeden Attributes Gott nur in sofern, als er durch dasjenige Attribut, dessen Modi sie seien, und nicht in sofern er durch irgend ein anderes Attribut erklärt werde, zum Grunde hätten. Was Spinoza hiemit andeuten

wollte, erkennt man aus dem dieser Proposition hinzugefügten Corollare: in welchem er behauptet, dass daraus folge, das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens seien, folge nicht deswegen, also aus der göttlichen Natur, weil Gott sie vorher erkannt habe, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit ergäben sich die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen, als die Vorstellungen, d. h. die Ideen aus dem Attribute des Denkens, wie er gezeigt habe, sich ergäben.

Gezeigt hatte er dieses freilich noch nicht, denn alle hierüber bisher aufgestellten Behauptungen waren nur Paraphrasen des sechsten Axiomes im ersten Buche, dass die wahre Vorstellung mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen müsse. Desto mehr darf man sich wundern, diesen Lehrsatz in der siebenten Proposition des zweiten Buches wieder zu finden in den Worten: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen seien dieselben, als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Dieser Satz, auf den seine ganze Theorie gebaut war, konnte nur durch Sätze bewiesen werden, die ihn schon als bewiesen voraussetzten, und durch den Beweis, den er dafür beizubringen sich abmühte, wurde nur der richtige Gesichtspunkt verschoben. Denn er bezieht sich darin auf das vierte Axiom des ersten Buches, dass die Kenntniss der Folge abhänge von der Kenntniss des Grundes und dieselbe involvire. Sollte diese Berufung etwas beweisen, so konnte dieses nur geschehen unter der Voraussetzung, dass beide Reihen, die der Vorstellungen und die der vorgestellten Dinge, eine gemeinschaftliche Wurzel in einem höhern Grunde hätten, also in Gemässheit dieses gemeinschaftlichen Grundes in vollkommenstem Parallelismus sich entwickeln müssten. Aber erst aus jenem Satze sollte sich ergeben, dass die Denkkraft Gottes gleich sei seiner wirksamen Kraft im Handeln, d. h. dass alles, was aus der unendlichen Natur der Gottheit formaliter folge, auch aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und derselben Verknüpfung objectiv sich in Gott ergebe. Dasjenige nun, was der siebenten Proposition des zweiten Buches als letzter Beweisgrund dienen sollte, hatte das Corollarium der sechsten ausdrücklich als zulässig geleugnet: dasselbe sollte das Corollarium der siebenten wiederum deduciren, wenn man nicht zugiebt, dass Spinoza nur von einer

formalen Gleichheit zweier verschiedenen Gegenstände, nicht von einer wesentlichen Identität derselben in einem höhern Gliede handeln wollte.

Dass Spinoza hier wenigstens absichtlich Verwirrung und Undeutlichkeit verbreitet hatte, ergiebt sich aus dem Scholion, welches dem eben citirten Corollarium folget. Denn in diesem sagt er: bevor wir hier weiter vorschreiten, müssen wir uns an dasjenige wieder erinnern, was wir oben bewiesen haben, nämlich dass alles, was von dem unendlichen Intellektus wahrgenommen werden kann, als gleichsam das Wesen der Substanz konstituirend, nur zu Einer Substanz gehöre, und dass folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sei, die bald unter diesem bald unter jenem Attribute vorgestellt werde. So ist auch der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung jenes Modus eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Arten ausgedrückt, was einige unter den Hebräern gleichsam durch einen Nebel gesehen zu haben scheinen, die nämlich behaupten, Gott, Gottes Verstand und die von ihm erkannten Dinge seien eins und dasselbe. Mögen wir nun die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem des Denkens, oder unter irgend einem andern erkennen, so werden wir immer eine und dieselbe Ordnung, eine und dieselbe Verbindung der Gründe, d. h. immer dieselben Dinge in wechselseitiger Folge wiederfinden. Und aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, Gott sei der Grund der Vorstellung vom Kreise, in sofern er nur ein denkendes Wesen ist, und der Grund des Kreises, nur in sofern er ein ausgedehntes Wesen ist, als, weil das formale Sein der Vorstellung vom Kreise nur durch einen andern Modus des Denkens, als seiner nächsten Ursache, und dieser wiederum durch einen andern und so in's unendliche erkannt werden könne; so dass, so lange die Dinge nur als Modi des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur, oder die Verbindung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären müssen, in sofern wir sie aber als Modi der Ausdehnung betrachten, auch die Ordnung der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklären dürfen, und dasselbe halte ich von den übrigen Attributen. Darum ist Gott in der That der Grund der

Dinge, wie sie an sich sind, in sofern er aus unendlichen Attributen besteht; aber gegenwärtig kann ich dieses nicht deutlicher erklären.

So wiederholte Spinoza in diesem Scholion das ganze Spiel, was er mit seinen Gedanken treiben wollte. Es wird von einer absoluten Einheit der Substanz geredet, dabei aber von einer ausgedehnten Substanz und einer denkenden Substanz gesprochen, als wären sie nur Eine, die bald unter diesem bald unter jenem Attribute gedacht werden könnte, obgleich, wenn es ihm mit diesem Verhältnisse der Attribute zur Substanz Ernst war, immer nur von einer Substanz gesprochen werden durfte, die nothwendig zu gleicher Zeit unter beiden Attributen gedacht werden müsse. Es wird von der vollkommenen Unabhängigkeit der einzelnen Attribute von einander geredet, und zwar von dem Denken, von der Ausdehnung und von jedem andern Attribute, als wenn Spinoza noch ausser jenen welche als zulässig anerkennen wollte, dabei aber die offene Erklärung hinzugefügt, er könne nicht klarer davon sprechen, wie die Dinge, wie sie an sich seien, ihren Grund in der aus unendlichen Attributen bestehenden Gottheit hätten. Dass dieses „könne" etwas anderes heissen solle als wolle, wird kein Verehrer Spinoza's behaupten wollen, dann aber bleibt nichts anderes übrig, als zu gestehen, dass die absolute Substantialität des Denkens und der Ausdehnung dasjenige gewesen sei, wovon Spinoza nicht klarer reden zu dürfen geglaubt habe, dass die Eine Substanz als absoluter Grund der Attribute, wenn auch nicht ausdrücklich angeführt, dennoch mit so starken Zügen angedeutet und hingestellt worden sei, um gewöhnlichen Ansichten so viel als möglich zu gewähren, um den Leser zum Studium von Sätzen aufzufordern, die eine Umgestaltung jener erborgten Voraussetzungen in ihrem nothwendigen Gefolge mit sich führten.

Bis jetzt ist nur das Verhältniss der Attribute zur Substanz, als ihrem letzten Grunde, behandelt und nachgewiesen worden, dass Spinoza eine solche Kausalität bei dem Begriffe eines göttlichen Attributes nicht zuliess, dass in der That die Attribute die Gottheit, nicht aber umgekehrt die Gottheit ihre Attribute konstituire. Es bleibt noch die andere Schwierigkeit zu lösen, nach

welcher Spinoza scheinen kann angenommen zu haben, dass es von der Natur eines Verstandes oder Geistes abhänge, unter wie vielen und unter welchen Attributen die Gottheit erkannt werden solle, deren Wesen so gleichsam von einem Spiegel bald unter diesem bald unter jenem Bilde zurückgestrahlt werde, ohne sich in diesen Bildern als dasjenige, was es wirklich sei, auszusprechen. Scharf aufgefasst bedarf diese Falschheit kaum einer ernstlichen Widerlegung. Aber die unbestimmten und zweideutigen Aeusserungen Spinoza's selbst, sowohl in seiner vierten Definition des ersten Buches, als auch in den vielfachen Stellen, in welchen er von der Erklärung des Wesens der Dinge durch dieses oder jenes Attribut handelt, enthalten zuviel Grund des Missverständnisses und Irrthums, als dass eine tiefere Erörterung dieses Gegenstandes umgangen werden könnte. Sie finden ihre Erledigung in der Natur dessen, was Spinoza Idee und Intellektus nannte. Die ganz eigenthümlichen Ansichten Spinoza's machen es aber erforderlich, zuvörderst die Zweideutigkeiten aufzudecken und zu beseitigen, die er über die Theilung der Substanz in seinem ersten Buche der Ethik zu verbreiten für gut fand.

In dem schon oben angeführten zweiten Scholion zur achten Proposition des ersten Buches, in welcher Spinoza bewiesen hatte, dass es niemanden einfallen könne, an der Existenz der Substanz zu zweifeln, sobald er nur den richtigen Begriff derselben habe, glaubte er eben daraus den Beweis führen zu können, dass es von einer bestimmten Art der Substanz nur eine einzige geben könne. Zu diesem Zwecke hielt er folgende Bemerkungen für nöthig:

erstens, dass die wahre Definition nichts einschliesse und ausdrücke, als die Natur der definirten Sache. Hieraus folge

zweitens, dass keine Definition eine bestimmte Anzahl der Individuen involvire oder ausdrücke;

drittens, sei zu bemerken, dass eine jede existirende Sache einen Grund erfordere, warum sie da sei;

viertens endlich, diese Ursache, aus welcher ein Gegenstand existire, müsse entweder in dem Wesen oder in der Definition der existirenden Sache enthalten sein, (nämlich weil es zu

ihrem Wesen gehöre, zu existiren) oder ausserhalb derselben gegeben werden.

Unter diesen Voraussetzungen folge, dass wenn in der Natur eine bestimmte Anzahl von Individuen existire, nothwendig ein Grund vorhanden sein müsse, warum so viele und nicht mehr oder weniger da seien. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen existirten, so würde es nicht hinreichen (um nämlich zu erklären, warum zwanzig Menschen existirten), den Grund der menschlichen Natur im allgemeinen zu zeigen, sondern überdiess nothwendig sein, den Grund anzugeben, warum nicht mehr oder weniger als zwanzig existirten, da es für einen jeden nothwendig einen Grund seines Daseins geben müsse. Aber dieser Grund könne nach der zweiten und dritten Bemerkung nicht in dem Wesen des Menschen enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht einschliesse: und folglich muss nach der vierten Bemerkung der Grund, warum diese zwanzig Menschen und also auch warum ein jeder derselben existire, nothwendig ausserhalb eines jeden liegen, und deswegen müsse überhaupt geschlossen werden, dass alles dasjenige, wovon mehrere Individuen existiren könnten, nothwendig zu seiner Existenz eine äussere Ursache erfordere. Da es aber zum Wesen der Substanz gehöre, zu existiren, so müsse die Definition derselben das nothwendige Dasein involviren, und dasselbe nothwendig aus seiner Definition geschlossen werden. Aber aus ihrer Definition könne nicht das Dasein mehrerer Substanzen folgen, woraus also nothwendig hervorgehe, dass von einer bestimmten Substanz nur eine einzige existiren könne.

Spinoza hatte in diese Deduktion nicht den scharfen Unterschied zwischen der Definition einer unerschaffenen Sache, die keinen Grund zulässt und jede Frage nach dem Grunde zurückweist, und zwischen der einer erschaffenen Sache, die aber nur durch ihren Grund erklärt werden kann, wie er ihn in der Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes entwickelt hatte, aufnehmen wollen, deswegen also, dem gemeinen Sprachgebrauche gemäss, darin die Dinge in solche getheilt, die eines äusseren, und in solche die eines inneren Grundes zu ihrem Dasein bedürfen Darum hinkt die ganze Beweisführung durch die deswegen

zwischen geschobenen Sätze und unpassenden Beispiele. Sie waren in der That auch überflüssig, da jene Beweisführung sich nur darauf stützen sollte, dass aus einer Definition, welche über die Anzahl der durch sie zu bezeichnenden Dinge gar keine Bestimmung enthält, auf irgend eine bestimmte Anzahl derselben gar nicht, also streng genommen auch nicht auf deren Einheit geschlossen werden könne. Doch so weit war Spinoza mit der Entwickelung des richtigen Begriffes der absoluten Position nicht gekommen, um von dem Begriffe der Substanz die Frage nach der bestimmten Anzahl der Substanzen richtig zu sondern. Die Substanz muss nothwendig existiren, ist also irgend eine Wesenheit richtig als Substanz erkannt worden, so muss es nothwendig wenigstens Ein Exemplar derselben geben, damit lag es aber noch nicht in dem Begriffe selbst, dass nur Eines existiren dürfe, eben weil dieser Begriff ganz unbestimmt lassen muss, wie viele solche Substanzen in der That existiren, und nur die Einschränkung hinzufügt, dass nicht unendlich viele angenommen werden dürfen. Dieser Umstand, dass von einer einmal als Substanz erkannten Wesenheit ein Exemplar mindestens da sein muss, verbunden mit der freilich falschen Voraussetzung, dass in dieser Einheit noch gar keine, ausdrücklich von dem Begriffe zurückgewiesene Zahlbestimmung liege, verleiteten Spinoza zu dem Glauben, auf diese Weise einen unumstösslichen Beweis für die Einheit einer jeden Substanz von bestimmter Wesenheit geliefert zu haben, den er nachher bequem dazu brauchen konnte, ihn auf die dem grossen Haufen erforderliche absolute Einheit der Substanz zu übertragen.

Um aber der Naturphilosophie den Zuschnitt zu lassen, den sie von Cartesius erhalten hatte, brauchte Spinoza eine unendliche in keinen Grenzen eingeschlossene ausgedehnte Substanz, die, weil sie nichts war, als der mathematische Raum, ein so einartiges Continuum bildete, dass nirgend dem sie zusammenfassenden Blicke eine wesentliche Verschiedenheit aufstossen konnte. Hinter diese Continuität versteckte er nun nicht nur die Theilbarkeit, sondern auch das Getheiltsein derselben, welches eine solche Naturphilosophie nothwendig verlangte, und bewies inzwischen in der zwölften Proposition des ersten Buches, dass

kein Attribut der Substanz richtig gedacht werden könnte, aus welchem die Theilbarkeit derselben folge, und in der dreizehnten, dass die absolut unendliche Substanz untheilbar sein müsse. Die eigentliche, diese Propositionen wieder aufhebende Erklärung findet sich wiederum da, wo sie niemand suchen möchte, in dem Scholion zur funfzehnten Proposition, nach welcher nichts ohne Gott sein noch gedacht werden könne.

In diesem Scholion nämlich sagt er, es gebe viele, die Gott als bestehend aus Körper und Geist und den Leidenschaften unterworfen, dichteten. Wie sehr aber diese von einer wahren Kenntniss Gottes entfernt wären, das ergebe sich schon hinlänglich aus den eben bewiesenen Sätzen. Aber diese, fährt er fort: lasse ich bei Seite, denn alle, die nur irgend wie über das göttliche Wesen nachgedacht haben, leugnen, dass Gott körperlich sei. Was sie auch sehr gut daraus beweisen, dass wir unter Körper jede lange, breite und tiefe Quantität, umschlossen durch bestimmte Grenzen, verstehen, und nichts absurderes kann von Gott als dem absolut unendlichen Wesen gesagt werden.

Man braucht hiemit nur die zweite Proposition des zweiten Buches zu verbinden, in welcher Spinoza mathematisch beweist, dass Gott ein ausgedehntes Ding sei, um zu erkennen, dass es ihm mit diesen Negationen und Absurditäten keinesweges in dem Umfange Ernst war, als es die Worte selbst erscheinen lassen. Nicht das war absurd, dass Gott aus Körper und Seele, d. i. aus der ausgedehnten und denkenden Substanz bestehe, sondern dass er den Leidenschaften unterworfen gedacht würde, nicht dieses, dass er als ein Körper, sondern dass er durch bestimmte Grenzen eingeschlossen gedacht werden solle. Darum fährt er auch einlenkend also fort:

„Aber aus anderen Gründen, durch welche sie eben dieses beweisen wollen, zeigen sie deutlich, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz der Gottheit ganz absprechen, und dieselbe als von Gott geschaffen hinstellen wollen. Aus welcher göttlichen Machtvollkommenheit aber dieselbe habe geschaffen werden können, wissen sie durchaus nicht, und zeigen dadurch deutlich, dass sie nicht wissen, was sie sagen. Ich glaube, nach meinem Urtheile, deutlich genug gezeigt zu haben, dass keine Substanz von

einem Andern hervorgebracht oder geschaffen werden könne: wir haben durch die vierzehnte Proposition bewiesen, dass ausser Gott keine sei und gedacht werden könne, und daraus geschlossen, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes sei. Aber um einer ausführlicheren Erklärung willen werde ich die Gründe der Gegner widerlegen, die alle hierauf zurückgeführt werden können: erstens, dass die körperliche Substanz, in sofern sie Substanz sei, aus Theilen, wie sie meinen, bestehe, und deswegen nicht unendlich sein und zu Gott gehören könne. Und dieses erklären sie durch viele Beispiele, von denen ich eins und das andere anführen werde. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich sei, so denke man sie getheilt in zwei Theile: jeder dieser Theile ist entweder endlich oder unendlich; wenn jenes, so besteht die unendliche Substanz aus zweien endlichen Theilen, was absurd ist, wenn dieses, so ist ein Unendliches doppelt so gross als das andere, was auch absurd ist. Ferner, wenn die unendliche Quantität nach Füssen gemessen würde, so müsste sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen, eben so, wenn sie nach Zollen gemessen würde, und so wäre eine unendliche Zahl zwölfmal grösser als die andere. Da nun diese Absurditäten, wie sie sagen, daraus folgen, dass die Quantität als unendlich vorausgesetzt wird, so schliessen sie daraus, dass die körperliche Substanz endlich sei und nicht Gott zukommen könne. Den zweiten Grund leiten sie auch ab von der höchsten Vollkommenheit Gottes. Denn da Gott, sagen sie, ein höchst vollkommenes Wesen ist, so kann er nicht leiden, die körperliche Substanz aber, in sofern sie theilbar ist, kann leiden; hieraus folgt also, dass sie nicht zum Wesen der Gottheit gehöre. Dieses sind die Gründe, die ich bei den Schriftstellern finde, durch welche sie zeigen wollen, dass die körperliche Substanz der Gottheit unwürdig sei, und nicht zu derselben gehören könne. Aber, wer richtig aufmerkt, der wird sehen, dass ich hierauf schon geantwortet habe, da alle diese Beweise nur darauf sich gründen, dass sie die körperliche Substanz, als aus Theilen bestehend, voraussetzen, was ich schon durch die zwölfte Proposition und durch das Corollarium der dreizehnten als absurd nachgewiesen habe.“

„Wer ferner diese Sache genau erwägen will, der wird sehen, dass alle jene Absurditäten (wenn alle solche Absurditäten sind, worüber ich hier nicht streite), aus welchen sie beweisen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sei, durchaus nicht daraus folgen, dass die Substanz unendlich vorausgesetzt sei; sondern, weil sie die unendliche Quantität als messbar und aus endlichen Theilen zusammengeblasen voraussetzen, können sie aus den Absurditäten, die daraus hervorgehen, nichts anderes schliessen, als dass die unendliche Quantität nicht messbar und nicht aus endlichen Theilen zusammengeblasen sein könne. Und dies ist dasjenige, was wir schon oben bewiesen haben, deswegen springt das Geschoss, welches sie auf uns schleudern, zurück auf sie selber. Wenn sie dennoch aus ihrem Unsinn schliessen wollen, die ausgedehnte Substanz müsse endlich sein, so thun sie wahrhaftig nichts anderes, als wenn jemand daraus, dass er dichtete, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, schliesst, der Kreis habe kein Centrum, von dem die an die Peripherie gezogenen Radien gleich seien. Denn die körperliche Substanz, die nur als unendlich, nur als eine und nur als untheilbar gedacht werden kann, diese machen sie, um auf ihre Endlichkeit zu schliessen, zu einer aus endlichen Theilen bestehenden, vielfachen und theilbaren Sache. So wissen auch andere, nachdem sie erdichtet haben, die Linie bestehe aus Punkten, viele Beweise aufzufinden, aus welchen sie darthun, die Linie könne nicht in's Unendliche getheilt werden.“

„Und wahrlich, nicht weniger absurd ist es, anzunehmen, die körperliche Substanz bestehe aus Körpern, d. i. aus Theilen, als: der Körper werde zusammengesetzt aus Oberflächen, die Flächen aus Linien und die Linien aus Punkten.“

So, sollte man glauben, habe Spinoza sich jeden Zutritt zu der Theilbarkeit und dem Getheiltsein der Substanz, als dem höchsten Grade der Absurdität und des Unsinns vollkommen abgeschnitten; doch einen Weg hatte er sich offen gelassen, obgleich er die Resultate nur als eine mögliche Ansicht, und nicht ohne ihre Schroffheit mildernde Zweideutigkeiten hinstellt.

„Und dieses“, fährt er nämlich fort, „werden alle, die die Untrüglichkeit eines wahren Schlusses kennen, zugestehen müssen,

vorzüglich diejenigen, welche da leugnen, es gebe ein Leeres. Denn wenn die körperliche Substanz so getheilt werden könnte, dass ihre Theile realiter gesondert wären, warum sollte nicht ein Theil vernichtet werden können, indem die übrigen wie vorher unter sich verbunden blieben? und warum müssen sie alle so an einander schliessen, dass es kein Leeres gebe? Wahrlich, Dinge, die realiter von einander gesondert sind, können eines ohne das andere sein, und in ihrem Zustande verharren. Da es nun in der Natur ein Leeres nicht giebt (wovon ein andermal), sondern alle Theile so an einander schliessen müssen, dass es kein Leeres gebe, so folgt auch hieraus, dass die Theile nicht realiter gesondert sind, d. h. dass die körperliche Substanz, in sofern sie Substanz ist, nicht getheilt werden könne. Fragt jedoch jemand, warum wir so von Natur geneigt seien, die Quantität zu theilen, so antworte ich ihm, weil die Quantität auf zwei Arten von uns gedacht wird, abstrakt nämlich oder oberflächlich, wie wir sie mit der Imagination wahrnehmen, oder als Substanz, was allein geschieht durch den Intellektus. Wenn wir also auf die Quantität unser Denken richten, in wiefern sie in der Imagination ist, was häufig und leichter geschieht, so wird sie endlich, theilbar und aus Theilen bestehend gefunden werden, wenn wir aber sie denken, wie sie im Intellektus ist, in sofern sie Substanz ist, was sehr schwer geschieht, dann wird sie, wie schon hinreichend bewiesen ist, unendlich, einzig und untheilbar gefunden werden. Dieses wird allen, die zwischen Imagination und Intellektus zu unterscheiden wissen, hinreichend gewiss sein; zumal wenn auch hieran gedacht wird, dass die Materie überall dieselbe ist, und Theile darin nur unterschieden werden, in sofern wir die Materie als afficirt auf verschiedene Weise wahrnehmen, woraus wir nur eine modale, nicht aber eine reale Scheidung und Theilung entnehmen können. Das Wasser z. B., in sofern es Wasser ist, nehmen wir als theilbar wahr, und sondern die Theile desselben, aber nicht in sofern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es weder gesondert noch getheilt. Ferner wird das Wasser, in sofern es Wasser, erzeugt und vernichtet, aber in sofern es Substanz ist, wird es weder erzeugt noch vernichtet. Und hiemit glaube ich auch auf das zweite Argument geantwortet zu haben,

da auch dieses sich darauf gründet, dass die Materie, in sofern sie Substanz sei, theilbar sei und aus Theilen bestehe."

So hatte Spinoza mit der ganz unzureichenden Hilfe des Leeren, in der Unterscheidung zwischen realer und idealer Theilung und in der Sonderung der Erkenntniss durch die Imagination von der durch den Intellektus sich einen Hafen bereitet, in den er zur Noth mit seinen festen, ewigen, wenn gleich einzelnen Elementen aller Dinge einlaufen konnte. Denn unzureichend war die Hilfe des Leeren, weil, wenn durch dasselbe eine reale Sonderung der Materie stattfände, diese nicht aufhören würde, real zu bleiben, wenn alle Theile bis zur allseitigen innigsten Berührung an einander gerückt würden. Spinoza wollte sich aber auch nicht ernstlich darauf stützen, denn er hat nie wieder vom Leeren gesprochen. Wie wenig er aber auch daran dachte, sich dieses Hafens zu bedienen, zeigt sowohl die Art, wie er die festen, ewigen und einzelnen Elemente im zweiten Buche einführt, noch mehr aber die Worte, mit welchen er jenes obige Scholion endet.

„Und", schliesst er, „selbst wenn dieses nicht so wäre, so sehe ich nicht ein, warum sie, die ausgedehnte Substanz, der Gottheit unwürdig wäre, da ja ausser Gott es keine Substanz geben kann, von der er litte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht allein aus den Gesetzen der unendlichen Natur Gottes und aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Daher kann auf keine Weise gesagt werden, Gott dulde von einem andern, oder die ausgedehnte Substanz sei der göttlichen Natur unwürdig, selbst wenn sie theilbar vorausgesetzt wird, wenn nur ihre Ewigkeit und ihre Unendlichkeit zugegeben werden. Aber hievon gegenwärtig zur Genüge."

Spinoza war auch hier wieder an den Punkt angekommen, über welchen er jede deutlichere Erklärung ausdrücklich vermeiden wollte. Hierüber aber noch dichtere Dunkelheiten zu verbreiten, dazu diente die sechszehnte Proposition des ersten Buches, nach welcher Unendliches auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht; die einundzwanzigste desselben Buches, nach welcher alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes der Gottheit hervorgeht, immer und unendlich bestehen, oder durch dasselbe Attribut ewig und unendlich

sein muss; die dreiundzwanzigste, nach welcher sogar alles dasjenige nothwendig und unendlich existiren muss, was aus einem Attribute Gottes hervorgeht, in sofern dasselbe modificirt ist durch eine solche Modifikation, die nothwendig und unendlich existire.

Neben diesen Sätzen leitet das Corollarium der fünfundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, in keinem wesentlichen Zusammenhange mit dem in derselben zu beweisenden Satze, dass Gott nicht nur wirksamer Grund der Existenz, sondern auch der Essenz der Dinge sei, eine ganz neue Gedankenreihe ein, die Einzelndinge für Affektionen der Attribute Gottes erklärend, oder für Modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewisse und bestimmte Art ausgedrückt werden. Es wird dabei auf die funfzehnte Proposition zurückgewiesen, wohl nur, um anzudeuten, dass nunmehr die in dem Scholion derselben angelegten und angedeuteten Sätze hier ihre weitere Vollendung finden, und auf die fünfte Definition, um in Verbindung mit jenem Scholion den aufmerksamen Leser daran zu erinnern, dass es sich bei den Modis um Affektionen der Substanzen, nicht aber um die Attribute nach gewöhnlicher Meinung handele. Und nun kommen die Sätze, durch welche Spinoza nach Meinung vieler nichts that, als den gordischen Knoten jeder Pantheistischen Ansicht gewaltsam zerhauen, zugleich alle seine vorigen Lehrsätze durchstreichend und sich in die wildesten Widersprüche verwickelnd — weil Spinoza's Lehre, als alltäglicher Pantheismus betrachtet, eben über solche Widersprüche sich durchaus nicht habe erheben können. Dass er es in der That durch die absolute Position der aus unendlich vielen einfachsten Individuen bestehenden Substanzen der Ausdehnung und des Denkens gethan hat, darf schon als hinreichend bewiesen erachtet werden. Solche auffallende, jede wahre Philosophie vernichtende Sprünge waren nur für diejenigen vorhanden, die nicht mit gehörig umfassender und eindringender Aufmerksamkeit die Schriften jenes grossen Weisen durchforscht hatten, denn die Gedanken, die ihn zu der achtundzwanzigsten Proposition des ersten Buches führten, waren, wenn auch auf falschem Wege entdeckt, und falsch und unvollständig benutzt, dennoch beinahe vollkommen richtig.

Die sechsundzwanzigste und siebenundzwanzigste Proposition des ersten Buches erklärten nun, dass Dinge zum Handeln nothwendig von Gott determinirt werden müssten, und so zum Handeln determinirte Dinge nicht sich selbst undeterminirt machen könnten. Ob hier von endlichen oder von unendlichen Dingen die Rede sei, bleibt unentschieden, die achtundzwanzigste Proposition aber redet nur von einzelnen Dingen. Hier sagt er:

Jedes Einzelnding, oder jede Sache, die endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann nicht existiren oder zum Handeln determinirt werden, wenn sie nicht zum Existiren und Handeln determinirt wird von einer andern Ursache, die wiederum endlich ist, und eine determinirte Existenz hat; und auch diese Ursache kann nicht existiren, noch zum Handeln determinirt werden, ausser von einer andern, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat, und so ins Unendliche.

Hiemit war jeder Zusammenhang der endlichen Dinge mit einer unendlichen Ursache zerrissen, und nichts weiter zugelassen als ein ins Unendliche gehender Causalnexus endlicher Dinge. Spinoza setzt dieses in dem Beweise zu dieser Proposition ausdrücklich fest, behauptend: das, was endlich sei und eine determinirte Existenz habe, könne nicht von der absoluten Natur irgend eines der Attribute Gottes hervorgebracht werden, auch nicht von Gott, in sofern er von einer ewigen und unendlichen Modifikation determinirt werde. Hier hätte er also schliessen müssen, die Existenz endlicher und determinirter Dinge sei unmöglich, wenn auch nur eine Spur Eleatischer Metaphysik in ihm gewesen wäre, und nicht die durch die einfachsten Individuen sich determinirenden Substanzen den eigentlichen Hintergrund und die letzte Basis seiner naturphilosophischen Spekulationen gebildet hätten. Dass diese aber nicht nur die nächsten, sondern auch die letzten Ursachen der Dinge bilden, und wirkliche metaphysische Elemente der Natur sein sollten, erklärte er durch das Scholion dieser achtundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, in welchem er an die Bemerkung, dass Einiges unmittelbar von Gott hervorgebracht sei, nämlich das, was aus der absoluten Natur desselben folge, Anderes aber, welches jedoch auch ohne Gott nicht sein und nicht gedacht werden könne, durch die Vermittelung jener Dinge, die

sich selbst und in ihrer Vereinigung dieser Bemerkung widersprechenden Folgerungen anknüpft: erstens, dass Gott der unmittelbar von ihm hervorgebrachten Dinge absolut nächster Grund sei, aber nicht in ihrer Art; zweitens, dass Gott die entfernte Ursache der einzelnen Dinge nicht eigentlich genannt werden dürfe, sondern vielleicht nur zu dem Zwecke, damit wir sie von den unmittelbar hervorgebrachten oder vielmehr von denen, welche aus der absoluten Natur desselben folgen, unterscheiden könnten. Auf diese Widersprüche darf nur hingewiesen werden, um jeden Zweifel darüber zu heben, dass Spinoza auch hier nicht gar zu deutlich sich erklären wollte. Wird die Absichtlichkeit dieser Dunkelheiten ignorirt, so ist es kein Wunder, wenn aus dem Studium der Ethik allein nichts als Missverständnisse sich ergeben. Kaum hilft es dann, auf den 66sten Brief zurückzuweisen, der als Beispiel für die unmittelbar von Gott erzeugten Dinge, die in allen Veränderungen unveränderliche Gestalt des Universums, für die mittelbar erzeugten aber Bewegung und Ruhe in der ausgedehnten Substanz, nicht aber die Einzelndinge anführt. Doch hier handelt es sich nicht um Bewegung und Ruhe, sondern um die ewigen, festen, wenn gleich endlichen und einzelnen Elemente der Dinge.

Nachdem Spinoza in dem Corollarium zur sechsten Proposition und in dem Scholion zur siebenten Proposition des zweiten Buches Gott nur in sofern, als er aus den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens besteht, als Grund aller Dinge angegeben, und in der siebenten Proposition die Nothwendigkeit eines zwischen den Evolutionen der beiden Attribute stattfindenden Parallelismus deutlich behauptet hatte, erklärt er in der zehnten Proposition desselben Buches, dass zum Sein des Menschen nicht das Sein der Substanz gehöre, oder dass die Substanz nicht die Form des Menschen konstituire. Deutlicher setzt er in dem Corollarium derselben Proposition aus einander, dass das Wesen eines Menschen von bestimmten Modifikationen der Attribute Gottes konstituirt werde. Nach dem gleich darauf folgenden Scholion aber wollte er damit beweisen, warum er nicht sage, dass dasjenige nicht zum Wesen eines Dinges gehöre, ohne welches das Ding nicht sein, noch gedacht werden könne, sondern dass

dasjenige nothwendig das Wesen eines Dinges konstituire, mit dessen Setzung das Ding gesetzt und mit dessen Aufhebung das Ding aufgehoben werde. Mit einem Satze, der sich so leicht als Trugschluss ergiebt, wenn nur im mindesten daran gedacht wird, wie oft Spinoza behauptet hatte, dass alles aus den nothwendigen Gesetzen der göttlichen Natur hervorgehe, dass also nach diesen nothwendigen Gesetzen die Existenz eines bestimmten Dinges zur bestlmmten Zeit und am bestimmten Orte schon immer so sicher begründet ist, dass es in den Evolutionen jenes göttlichen Wesens als ein Bestandtheil erscheint, ohne welchen jenes nicht kann gedacht werden, konnte Spinoza es wohl nur ernstlich meinen, nachdem ihn das Bedürfniss, das Ganze des Universums als vollkommen unveränderlich den Modifikationen der Attribute gegenüber fest zu halten, aus der konsequenten Bahn seiner Gedanken herausgeworfen hatte. Wahrscheinlicher aber ist es, dass er auch diesen Satz nur vorschob, um seine, mit den erschaffenen Dingen alles formaliter gemein habende, d. h. mit ihnen vollkommen identische Gottheit nicht zu deutlich dem Geiste des Lesers vorzuführen. Mit diesem Satze nämlich trat die Behauptung, dass die Substanz das Wesen der Einzelndinge nicht konstituire, und zwar eben darum nicht konstituire, weil sie in allen auf gleiche Weise und als dasselbe vorhanden sei, in so offenbaren Widerspruch, dass er sich durch diesen Satz allein hinlänglich gegen jeden Vorwurf der Identität der Natur und Gottes, der formalen, d. h. realen Uebereinstimmung beider gesichert halten konnte, so weit er dagegen sich sichern wollte, d. h. nicht weiter, als es die Berücksichtigung der Zeitumstände verlangte.

Geht man nun ohne diese Bedenklichkeiten auf die zehnte Proposition des zweiten Buches zurück, um unmittelbar von ihr aus die zwölfte zu erklären, so wird darüber kein Zweifel weiter stattfinden können, was denn Spinoza unter seinem Geiste, seinen Ideen und seinem Intellektus habe eigentlich verstanden wissen wollen.

Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes konstituirt, sagt er in der eilften Proposition des zweiten Buches, ist die Idee eines wirklich existirenden Einzelndinges. Die

einzelnen Ideen sind aber Modifikationen des göttlichen Attributes des Denkens.

Der Geist verhält sich also zu der Idee, wie der Körper zu einer bestimmten Modifikation der Ausdehnung: besteht nun diese Modifikation in einer bestimmten Konfiguration der in der ausgedehnten Substanz vorhandenen einfachsten Individuen, so ist der Geist eine bestimmte Konfiguration der einfachsten Individuen der denkenden Substanz. Deswegen konnte das zu dieser Proposition gehörige Corollarium aus dieser schliessen, dass der menschliche Geist ein Theil sei des unendlichen Intellektus der Gottheit; und obgleich Spinoza hier eine dunklere Redeweise brauchte, wenn er davon so sprach, als wenn der Ausdruck: der menschliche Geist nimmt dieses und jenes wahr, nichts anders heisse, als dass Gott, nicht in sofern er unendlich sei, sondern in sofern er die Natur des menschlichen Geistes konstituire, diese oder jene Vorstellung habe, so ist es dennoch unmöglich, darin die viel klarere Erklärung der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht nicht wieder zu erkennen, dass der Geist des Menschen ein Theil sei eines anderen denkenden Wesens, dessen eine Gedanken ganz, andere aber nur zum Theil das Wesen des Geistes konstituiren. Aber so ausdrücklich, wie er es dort gethan hatte, wollte Spinoza nicht in der Ethik von dem Automatismus der Seelenwelt reden. Darum hiess es in jenem Corollarium, wenn wir sagten, Gott habe diese oder jene Vorstellung nicht, in sofern er nur allein die Natur des menschlichen Geistes konstituire, sondern zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Vorstellung einer andern Sache habe, so sage dies, dass der menschliche Geist dann eine Sache nur zum Theil oder inadäquat wahrnehme. Und dennoch fühlte Spinoza, dass er hier schon zuviel für manche angedeutet haben möchte. Denn in dem hinzugefügten Scholion sagt er: ohne Zweifel werden die Leser hier anstossen, und sich an vieles erinnern, was Bedenklichkeiten erregen könnte. Deswegen bitte ich sie, langsamen Schrittes mit mir vorzudringen, und nicht eher darüber zu urtheilen, als bis sie alles durchgelesen haben.

Die zwölfte und dreizehnte Proposition des zweiten Buches ergeben nun die nähern Bestimmungen der eilften, die letztere,

dass das Object der Idee, welche den menschlichen Geist konstituirt, ein Körper oder ein wirklich existirender Modus der Ausdehnung sei; die zwölfte dagegen, dass alles, was in diesem Objecte sich ereigne, von dem menschlichen Geiste wahrgenommen werde, oder dass sich die Idee davon nothwendig in dem Geiste des Menschen finde.

Das Corollarium der dreizehnten Proposition lehrt sodann, dass hieraus folge, der Mensch bestehe aus Geist und Körper, und der menschliche Körper existire so, wie wir ihn fühlen, und das Scholion derselben fügt hinzu, hieraus werde nicht nur erkannt, dass der Geist des Menschen mit dem Körper verbunden sei, sondern auch, was unter dieser Verbindung des Geistes und Körpers verstanden werden müsse. Doch werde dieselbe niemand adäquat und deutlich erkennen können, der nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkannt habe. Denn dasjenige, was bisher gezeigt sei, sei nur allgemein, und erstrecke sich nicht in höherem Grade auf die Menschen, als auf alle übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenem Maasse, dennoch beseelt seien. Denn in Gott existire nothwendig die Idee einer jeden Sache; und, was von der Idee des menschlichen Körpers gesagt sei, das müsse auch nothwendig von der Idee einer jeden andern Sache gesagt werden. Doch könne er auch nicht leugnen, dass die Ideen unter sich eben so verschieden seien, als ihre Objecte, und eine vorzüglicher sei als die andere, und mehr Realität enthalte, je nachdem das Object der einen vorzüglicher sei als das der andern, und mehr Realität enthalte. Aber eben deswegen sei es nothwendig, zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem menschlichen Geiste und andern Geistern, die Natur ihres Objectes, d. i. ihres Körpers, wie schon gesagt sei, zu erkennen.

Hätte Spinoza statt dieser irrigen Behauptungen, nur dazu geeignet, die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Hauptpunkte ab- und doch wieder hinzulenken, es vorgezogen, zu erklären, dass er das Wort Idee in doppelter Bedeutung brauche, bald um die einfachsten und die aus ihnen zusammengesetzten Individuen der denkenden Substanz zu bezeichnen, bald um damit nur auf dasjenige hinzudeuten, was gemeinhin unter Vorstellungen

verstanden wird, hätte er überhaupt von seiner denkenden Substanz so offen sprechen wollen, wie er es von der ausgedehnten gethan hat, dann wäre freilich nur noch hinzuzufügen gewesen, dass die innige Durchdringung beider Substanzen, sobald sie gesetzt worden, eben so wenig eines Grundes dieser Vereinigung bedürfe, als jede der beiden Substanzen eines Grundes ihres Daseins, dann wäre in Beziehung auf diesen Punkt alles so klar, als er es durch diese Proposition absichtlich nicht machen wollte.

Doch konnte er nach dem durch die achte Proposition des zweiten Buches hingestellten absoluten Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens es allerdings für hinreichend halten, die Entwickelung der einen Reihe als Musterbild für die Entwickelung der anderen anzuführen, und von dem Leser erwarten, er werde die richtigen Ergänzungen zu den so klar angedeuteten Voraussetzungen, die Behufs einer solchen Evolution zu machen seien, wenn auch nicht ohne Mühe und Anstrengung, dennoch finden, zumal wenn er das noch als nicht unbekannt voraussetzen konnte und durfte, was er in den seiner Ethik vorangegangenen Schriften gesagt hatte.

Die Natur des menschlichen Körpers, deren Kenntniss zur Kenntniss der Natur seiner Seele erforderlich sei, wolle er jedoch hier nicht erklären, fährt Spinoza an der obigen Stelle fort, auch sei es zu dem, was er beweisen wolle, nicht nöthig. Das sage er jedoch im allgemeinen, je geschickter ein Körper vor andern sei, mehreres auf einmal zu vollführen, oder zu dulden, um desto geschickter sei der Geist desselben, mehreres auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhingen, und je weniger Körper mit demselben im Handeln zusammenstiessen, desto geschickter sei sein Geist zur deutlichen Erkenntniss. Und hieraus könne man entnehmen, was die Vorzüglichkeit eines Geistes vor dem andern heisse, und zugleich den Grund, warum wir nur eine verwirrte Kenntniss unseres Körpers hätten, und anderes mehr, was er in dem folgenden ausführen werde. Deswegen habe er es der Mühe werth gehalten, dieses genauer aus einander zu setzen und zu beweisen, dazu aber sei nöthig, einiges von der Natur der Körper vorauszuschicken.

In kurzen Umrissen lassen wir diese Lehre hier folgen.

Den Axiomen, dass alle Körper bewegt seien oder ruhend, dass jeder Körper bald langsamer bald schneller bewegt werde, folgt der erste Lehnsatz, dass die Körper in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in Rücksicht auf die Substanz verschieden seien. Dies solle aus der Einheit und aus der Unendlichkeit der Substanz, klarer aber aus dem folgen, was er in dem Scholion zur funfzehnten Proposition des ersten Buches gesagt habe. Aus diesem Scholion dürfte aber, wie oben ausgeführt, Niemand mit Gewissheit entscheiden können, ob es sich hier um eine Darstellung der Substanz handele, wie sie von der Imagination vorgestellt werde oder um die Gottheit, deren Wesen eine realiter getheilte Substanz, wenn sie anders nur ewig und unendlich ist, nicht unwürdig sei. Die Sätze des zweiten Buches aber reden bis an dieser Stelle nirgends auch nur im entferntesten von der Imagination, wohl aber von Dingen, die, so wie sie in sich sind, aus den die Gottheit bildenden Attributen hervorgehen. (Schol. prop. 7. II.) Hierdurch ist die Voraussetzung der Imagination für die Vorstellung von der getheilten Substanz ganz entschieden zurückgewiesen, und das, was Spinoza in dem Scholion der funfzehnten Proposition des ersten Buches nur als nicht undenkbar zugelassen hatte, zu seiner eigentlichen Meinung so deutlich gestempelt, dass jeder anderweitige Beweis dafür als überflüssig erscheinen dürfte.

Der zweite Lehnsatz erklärt, dass alle Körper in manchen Stücken übereinstimmen, nämlich darin, dass alle den Begriff eines und desselben Attributes involviren, und darin, dass sie bald langsamer, bald schneller bewegt, überhaupt bald bewegt, bald ruhend sein können. Der dritte Lehnsatz behauptet, dass ein bewegter oder ruhender Körper zur Ruhe oder Bewegung determinirt werden müsse von einem andern, der auch zur Bewegung und Ruhe determinirt werden musste von einem andern, und dieser wieder von einem andern und so ins Unendliche.

Nach diesen Sätzen, die nur früher allgemein aufgestellte Sätze auf den konkreten Fall von der ausgedehnten Substanz beziehen, wird die Untersuchung durch eine neue Reihe von Axiomen unterbrochen. Das erste besagt, dass alle Arten, auf

welche ein Körper von einem andern afficirt wird, aus der Natur des afficirten und zugleich aus der Natur des afficirenden erfolgen, so dass ein und derselbe Körper auf verschiedene Art bewegt wird, nach Maasgabe der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und dagegen auch verschiedene Körper von einem und demselben auf verschiedene Weise bewegt werden; das zweite, dass wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden stösst, welcher nicht ausweichen kann, jener zurückgeworfen wird, so dass er sich zu bewegen fortfährt, und zwar so, dass der Winkel der Reflexionslinie mit der Ebene des Körpers, auf die er stösst, dem Winkel der Einfallslinie mit derselben Ebene gleich ist.

Alle diese Sätze sollten nur von den einfachsten Körpern handeln, die allein durch Bewegung und Ruhe, Langsamkeit und Schnelligkeit sich von einander unterscheiden. Durch eine zwischen geschobene Definition geht Spinoza zu den zusammengesetzten Körpern über. Hier kommen nun einfache Körper von gleicher oder ungleicher Grösse, wovon bisher noch gar nicht gehandelt war, zusammen, so eingeschlossen von den übrigen, dass sie wechselseitig auf einander liegen, oder, die mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, so, dass sie ihre Bewegungen sich wechselseitig auf irgend eine gewisse Weise mittheilen. Diese so wechselseitig vereinigten Körper heissen alle zusammen ein Körper und bilden ein Individuum, welches von den übrigen durch diese Vereinigung der Körper sich unterscheidet.

Nach dem nun folgenden dritten Axiome können die Theile des Individuums oder des zusammengesetzten Körpers, je grösser oder kleiner die Oberflächen sind, mit welchen sie sich wechselseitig berühren, desto schwieriger oder leichter zur Veränderung ihrer Lage gezwungen werden, und desto leichter oder schwieriger demnach kann es bewirkt werden, dass das Individuum selbst eine andere Figur annehme. Deswegen heissen die Körper, deren Theile mit grossen Oberflächen sich berühren, harte, diejenigen, deren Theile aber mit kleinen Flächen sich berühren, weiche, diejenigen endlich, deren Theile unter sich bewegt werden, flüssige Körper. Nun folgten noch vier Lehrsätze, die nur beweisen

sollten, wie ein zusammengesetztes Individuum auf vielfache Weise afficirt, oder vielmehr verändert werden und nichtsdestoweniger seine Natur, d. h. seine Gestalt beibehalten könne. So, wenn einige Körper davon getrennt werden und gleich eben so viele derselben Art an die Stelle derselben rücken, wenn die Theile des Individuums mit Beibehaltung aller Grössen- und Bewegungsverhältnisse grösser oder kleiner werden, so wenn die Theile des Individuums gezwungen würden, die Richtung ihrer Bewegung zu verändern, ohne dass die wechselseitigen Bestimmungen ihrer Bewegungen unter sich eine Aenderung erleiden, so endlich behält das Individuum seine Natur, es möge ruhen oder nach dieser oder jener Richtung bewegt werden, wenn nur jeder Theil seine Bewegung beibehält und den andern in der frühern Weise mittheilt. Und bis hieher seien nur Individuen betrachtet worden, die nur aus Körpern beständen, die allein durch Ruhe und Bewegung, Geschwindigkeit und Langsamkeit unter sich verschieden seien, d. h. die nur aus einfachsten Körperchen zusammengesetzt wären. (Spinoza vergass hier, dass die grösseren und kleineren Flächen der Theile harter und weicher Körper entweder schon zusammengesetzte Theile oder Grössenverschiedenheiten der einfachsten Körper nothwendig fordern.) Wenn wir nun ein anderes Individuum, zusammengesetzt aus mehreren verschiedenartigen Individuen dächten, so würden wir finden, dass auch dieses auf verschiedene andere Weisen afficirt werden, und seine Natur beibehalten könne. Denn weil jeder Theil desselben aus mehreren Theilen zusammengesetzt sei, so würde jeder Theil, ohne Veränderung seiner Natur, bald langsamer, bald schneller bewegt, und folglich seine Bewegungen bald schneller, bald langsamer den übrigen mittheilen können. Dächten wir ferner eine dritte Art der Individuen, aus diesen Individuen der zweiten Art bestehend, so würden wir finden, dass auch diese auf viele andere Weisen afficirt werden, und dennoch ihre Natur beibehalten könnten. Und wenn wir so in's Unendliche fortschritten, würden wir leicht einsehen, dass die ganze Natur Ein Individuum sei, dessen Theile, d. i. alle Körper auf unendliche Weise ohne irgend welche Veränderung des Ganzen sich verändern. Dieses nun würde er, wenn es sein Vorsatz gewesen wäre, vom Körper insbesondere zu handeln, weitläuftiger haben

erklären und beweisen müssen. Er habe aber schon gesagt, dass er etwas anderes wolle, und dieser Dinge nur Erwähnung thue, weil er aus denselben das, was zu beweisen seine Absicht sei, leicht ableiten könne.

War nun seine Absicht blos darauf beschränkt, an alle diese, seiner Naturphilosophie entlehnten Sätze die Postulate zu knüpfen, in denen er lehrt, dass der menschliche Körper aus vielen, sehr zusammengesetzten Individuen bestehe, von denen einige flüssig, andere weich, noch andere hart seien, die von den äusseren Körpern auf viele Weise afficirt werden könnten, dass er ein Individuum sei, welches zu seiner Erhaltung vieler anderen Körper bedürfe, um von diesen gleichsam immer aufs neue wiedererzeugt zu werden, in welchen die Fläche eines flüssigen Theiles, wenn er durch einen äussern Körper determinirt werde, oft auf einen weichen zu stossen, die Fläche desselben ändern und ihm gewisse Spuren des äusseren anstossenden Körpers eindrücke, dass er ein Körper sei, der die äusseren Körper auf viele Weisen bewegen, und auf mancherlei Art in sie wirken könne? Dann freilich war Spinoza so alltäglich seicht, so Cartesianisch materiell, dass sich dergleichen Sätze mit den in ihm gesuchten und auch gefundenen, alles Unbegreifliche weit überflügelnden Anschauungen auf keine Weise vertragen konnten. Dann erforderte es allerdings die Klugheit, von dieser ausführlichen Darlegung gar nicht zu sprechen, sie als etwas zu betrachten, was gar nicht in Spinoza's Ethik sich finde. Schlimm ist es dabei, dass diese Sätze durch ein solches Ignoriren nicht aus der Ethik selber verschwinden, dass sie durch den Zweck, den Spinoza eigentlich mit ihnen verfolgte, eine viel bedeutendere Stellung erhalten, und als innig verschwistert mit seinem gewiss nicht ohne Ueberlegung ausgearbeiteten Gedankenkreise sich beweisen. Denn nicht nur die Natur der Imagination, sondern auch die des unendlichen Intellektus sollte dadurch begründet werden, dieser, nicht jene erforderte ein vielfaches Geschehen, durch welches die Natur des Ganzen nicht die mindeste Veränderung leide. Nur als ein verstümmelter Intellektus, aus zerrissenen Ideen, aus falsch gedeuteten, an sich aber nothwendigen und deswegen richtigen Folgen der Wechselwirkung denkender Wesen sollte die Imagination erscheinen, begründet in

einer realen Theilung der denkenden Substanz und in einer Modifikation ihrer Theile durch einander, im strengsten Parallelismus mit der realen Theilung der ausgedehnten Substanz und der daraus mit Hilfe der Bewegung hervorgehenden Modifikation ihrer Theile. Die Imagination war Folge der getheilten denkenden Substanz, und zwar zu offenbar, als dass man Spinoza den Fehlschluss zutrauen dürfte, der die Imagination zum Grunde der Vorstellung von der Theilung der Substanz machte. Deswegen ist es von grosser Bedeutsamkeit, dass er da, wo er davon redet, im Scholion zur 15ten Proposition des ersten Buches, schon eine andere Ansicht als nicht undenkbar angedeutet hatte.

Und schon dasjenige, was Ludwig Meyer im Auftrage Spinoza's in der Vorrede zur geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Naturphilosophie gesagt hatte, sollte die Andeutungen dieser Ansicht Spinoza's enthalten. Denn in einem Briefe aus dem Jahre 1665 schrieb Wilhelm von Blyenberg folgendermaassen an Spinoza: „der vierte Punkt ist, was Du unter den Worten verstehest, die L. M. in der Vorrede in Deinem Namen geschrieben hat, nämlich: da unser Auktor zwar zugiebt, es sei in der Natur der Dinge eine denkende Substanz, doch leugnet, sie konstituire das Wesen des menschlichen Geistes, sondern feststellt, dass, wie die Ausdehnung durch keine Schranken begrenzt sei, so werde auch das Denken durch keine Grenzen eingeschlossen, und, wie der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung determinirte Ausdehnung sei, so sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut, sondern durch die Gesetze der denkenden Natur, durch die Ideen auf bestimmte Weise determinirtes Denken, welches nothwendig da als seiend erkannt werde, wo der menschliche Körper zu sein anfange."

„Hieraus scheint zu folgen, dass, so wie der menschliche Körper aus tausend Körperchen zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus Tausenden von Gedanken (Geistern) bestehe, und, wie der menschliche Körper in jene Tausende wieder wird aufgelöst werden, aus denen er zusammengesetzt wurde, so werde auch unsere Seele, wenn sie den Körper verlässt, in eben so viele Gedanken aufgelösst werden, aus denen sie bestand; und wie die

aufgelösten Theile unseres Körpers nicht weiter vereinigt bleiben, sondern andere Körper sich zwischen sie einschieben, so scheint auch zu folgen, dass mit Auflösung unserer Seele jene unzähligen Gedanken, aus denen sie bestand, nicht länger verbunden bleiben, sondern sich zerstreuen; und wie die aufgelösten Körper zwar bleiben, aber nicht als menschliche, so werde durch den Tod unsere denkende Substanz zwar aufgelöst, aber doch also, dass die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, jedoch nicht als solche, als welche sie menschliche Seele genannt wurden. Daher scheint es mir, als wenn Du behauptetest, die denkende Substanz des Menschen werde verändert und aufgelöst, wie die Körper, ja einige könnten, so wie Du von den Gottlosen, wenn ich nicht irre, versicherst, ganz untergehen, und gar keine Gedanken übrig behalten. Und wie der seelige Deskartes nach Meyers Ansicht nur voraussetzt, der Geist sei absolut denkende Substanz, so machst Du und L. M. grösstentheils, wie mir scheint, auch nur Voraussetzungen; desswegen kann ich in diesem Punkte Deine Meinung nicht klar erkennen."

Spinoza antwortete auf dieses Schreiben mit folgenden wohl zu erwägenden Worten: „Mein Herr und Freund, als ich Deinen Brief vom 27sten März empfing, stand ich im Begriff, nach Amsterdam zu reisen. Darum liess ich ihn, als ich ihn zur Hälfte gelesen, zu Hause, um ihn nach meiner Rückkehr zu beantworten, in der Meinung, er enthalte nichts als Fragen, die sich auf unseren früheren Streitpunkt bezögen. Als ich ihn jedoch nachher durchlas, fand ich in ihm etwas ganz anderes enthalten, nicht nur die Aufforderung, dasjenige zu beweisen, was ich in der Vorrede meiner geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Prinzipien hatte schreiben lassen, und zwar nur zu dem Zwecke, um jedem meine Meinung anzudeuten, nicht aber um sie zu beweisen, und die Menschen davon zu überzeugen; sondern dass derselbe auch einen grossen Theil der Moral, die, wie jeder weiss, auf Metaphysik und Physik gegründet werden muss, erfordere. Deswegen konnte ich mich nicht überwinden, Deinen Anforderungen Genüge zu leisten, sondern wollte eine Gelegenheit abwarten, Dich freundschaftlichst persönlich zu bitten, von Deiner Forderung abzustehen, Dir die Gründe meiner Weigerung darzu-

legen, und zu zeigen, dass jene gar nichts zur Lösung unseres erstern Streitpunktes beitrage, sondern zum grossen Theile von der Entscheidung jenes Streites abhänge. Es ist also weit gefehlt, dass meine Ansicht von der Nothwendigkeit der Dinge ohne diese Sätze nicht verstanden werden könne, vielmehr können diese nicht eingesehen werden, bevor jene nicht vorher verstanden ist. Bevor aber noch eine solche Gelegenheit sich mir darbot, wurde mir in dieser Woche Dein zweites Schreiben übergeben, aus welchem einiger Unwille über mein langes Zögern hervorzugehen scheint. Und deswegen war ich gezwungen, dieses wenige Dir zu schreiben, um Dich mit meiner Absicht und meinem Vorsatze, wie ich es eben gethan habe, bekannt zu machen. Ich hoffe, Du werdest bei reiflicher Ueberlegung der Sache aus freien Stücken von Deinem Verlangen abstehen, und dennoch Dein Gemüth mir günstig bewahren. Ich von meiner Seite werde nach meinen Kräften in allem mich beweisen, als u. s. w.*)"

Wären die von Blyenberg gezogenen Folgerungen durchweg falsch gewesen, und nicht vielmehr darin eine ganz mit den Ansichten Spinoza's übereinstimmende Interpretation der in jener Vorrede angedeuteten Gedanken enthalten, so wäre Spinoza's Antwort gewiss ganz anders ausgefallen. So wies er nur einen unnützen Streit zurück, über Ansichten, denen durch einen solchen Streit kein überzeugendes Gewicht ertheilt werden konnte, sobald die Erkenntniss derselben nicht schon diese Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit in ihrem unmittelbaren Gefolge hatte.

Zu bemerken ist übrigens, dass Spinoza die einfachsten Theile der ausgedehnten und der denkenden Substanz nicht mit dem Namen der Individuen belegt hat, sondern dieses Wort erst für die aus der Zusammensetzung derselben hervorgehenden Körper vindicirte. Der Grund hievon ist nicht schwer darin zu erkennen, dass er nur von Einer unendlichen ausgedehnten Substanz sprechen wollte, und nicht von unendlich vielen ausgedehnten Substanzen, für deren Inbegriff er dann, indem das Wort Substanz nur zur Bezeichnung eines allgemeinen Begriffes, einer Abstrak-

*) Ep. 37. 39.

tion gedient haben würde, ein anderes Wort hätte wählen müssen. Wer indessen der Deduktion der festen, ewigen und einfachen Elemente aller Dinge in dem Traktatus von der Verbesserung der Einsicht genau folgt, der wird erkennen, das der Streit, ob diese einfachsten Theile der Substanz auch Individuen genannt werden dürften, auf einen blossen Wortstreit hinausläuft. Dass sie es sind, und nach Spinoza's Ueberzeugung sein sollten, kann füglich nicht mehr als zweifelhaft erachtet werden, denn während sich kaum einige sehr entfernte, und leichter anders zu deutende Anspielungen finden, dass Spinoza vielleicht bisweilen daran gedacht habe, das durch die Bewegung in den Substanzen hervorgehende Geschehen aus der Gesammtheit aller Theile derselben zu deduciren, so sprechen doch diejenigen Stellen, welche sich an eine absolute Position der einzelnen in ewiger Bewegung begriffenen und in diesen Bewegungen nach nothwendigen Gesetzen sich modificirenden Theile lehnen, zu deutlich gegen jede Vermuthung, Spinoza sei nicht dazu gekommen, hierüber in seinen Gedanken abzuschliessen.

Nachdem Spinoza in den so eben erwähnten Posthumaten einige Hauptsätze aus der Theorie des menschlichen Körpers herausgerissen hatte, benutzte er dieselben sogleich, in den nachfolgenden Propositionen die denselben entsprechenden Sätze der Geister- oder Seelenlehre daran zu knüpfen, es dem Leser überlassend, die denselben nothwendig voranzuschickenden Lehren nach Massgabe der aus seiner Theorie entlehnten Axiome so zu ergänzen, wie es der Paralellismus zwischen der ausgedehnten und der denkenden Substanz erforderlich machte. So schliesst sich die vierzehnte Proposition, dass der menschliche Geist fähig sei, vieles wahrzunehmen, und desto fähiger, auf je mehrere Weisen der Körper desselben disponirt werden könne, an die Posthumata, dass der menschliche Körper die äusseren Körper auf vielfache Weise bewegen, und auf vielfache Weise sie disponiren, und dass die Theile des menschlichen Körpers auf vielfache Weise von äussern Körpern afficirt werden könnten, ebenso die funfzehnte Proposition, dass die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes konstituire, nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt sei, und die sechszehnte, dass die Vor-

stellung einer jeden Weise, auf welche der menschliche Körper von äussern Körpern afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und dieser äussern Körper involviren müsse. Auf gleiche Weise knüpften sich die siebzehnte und achtzehnte Proposition an jene Lehrsätze, und entwickelten die Natur des Gedächtnisses aus den Umständen, dass, wenn der menschliche Körper auf irgend eine Weise afficirt sei, welcher die Natur eines äusseren Körpers involvire, der menschliche Geist diesen äussern Gegenstand so lange als wirklich und gegenwärtig betrachten werde, bis der Körper auf eine Weise afficirt würde, welche die Existenz oder Gegenwart jenes äussern Körpers ausschliesse, und dass, wenn der menschliche Geist von zweien oder mehreren Körpern einmal zu gleicher Zeit afficirt worden, er sich sogleich des andern erinnern werde, sobald er einen derselben sich in der Einbildung wieder vorstelle. Hier fingen die weichen und flüssigen Theile des Körpers mit den fortdauernden Oscillationen der einmal angestossenen Flächen ihre merkwürdige Rolle an zu spielen, und dem Reiche des Denkens eine Ausdehnung zu geben, für die in der ausgedehnten Welt die entsprechenden Thatsachen durch konsequentes Denken nicht gefunden werden können. Die Vorstellungen von den Ideen und die Vorstellungen von den Vorstellungen der Ideen nebst allen möglichen Erweiterungen dieser Reihen könnte man zwar in immer komplicirteren Formen der Körperwelt suchen; entspräche hier aber auch die blosse Form des Körpers neben dem Körper der Vorstellung von der Idee desselben, so ergiebt sich doch eine Form der Form und eine Form von der Form der Form als eine blosse, ganz bedeutungslose Gedankenspielerei, die schon deswegen hätte zurückgewiesen werden müssen. Der Gegenstand selbst brachte hier Unklarheiten mit sich, die sich dem Auge Spinoza's um so leichter versteckten, je weniger es ihm bei seiner philosophischen Scheu vor weiterer Verfolgung unendlicher Reihen darauf ankam, diesen Gegenstand tiefer zu durchdringen, und je leichter er seine Leser mit der Andeutung der zwanzigsten Proposition des zweiten Buches befriedigen zu können glaubte, dass es in Gott eine Idee oder Kenntniss von dem menschlichen Geiste nothwendig gebe, die in Gott auf dieselbe Weise folge, und zu Gott sich eben so verhalte, als die Idee oder die Kenntniss des menschlichen Körpers.

Bevor jedoch die Psychologie Spinoza's an diesem Faden wieder aufgenommen wird, ist es nothwendig diejenigen Ergänzungen derselben anzudeuten, welche durch den Parallelismus zwishen Ausdehnung und Denken vorausgesetzt wurden.

Der ausgedehnten Substanz tritt hier zuvörderst die denkende Substanz in gleicher Selbstständigkeit gegenüber, und es muss hier an jene feine und durchsichtige Materie erinnert werden, welche schon in jener so folgenreichen Unterhaltung Spinoza's mit den beiden Jünglingen ihre Rolle spielte.

Die Annahme aber, dass die ausgedehnte Substanz das Subject des Vorstellens sei, zerreisst den Parallelismus zwischen dem selbstständigen Denken und der selbstständigen Ausdehnung, der sich zu klar ausspricht, als dass man denjenigen beistimmen könnte, welche, wie der deutsche Uebersetzer von Coler's Lebensbeschreibung Spinoza's, die Lehre Spinoza's zu einem reinen Materialismus machen wollten. Eine, den Attributen selbst zum Grunde liegende Substanz als dieses Subject mit noch mehreren anzunehmen, verbieten die obigen Entwickelungen der Selbstständigkeit der Ausdehnung und des Denkens, deren Richtigkeit gerade durch nichts besser bewiesen wird, als durch die Psychologie Spinoza's und durch das mangelnde direkte Bewusstsein der denkenden Substanz von sich selber. Deutlicher konnte Spinoza durch nichts beweisen, dass er dasjenige, was er als einige Substanz neben, und, um sich der Denkweise des philosophischen Pöbels zu akkommodiren, sogar vor die Attribute setzte, für nichts anderes als für eine blosse Fiktion gehalten wissen wollte.

Da nach Spinoza nur Gleiches auf Gleiches wirken konnte, so war aus dem Gegensatze der denkenden Substanz zur Ausdehnung, wie immer auch derselbe vorgestellt werden möchte, kein Grund gegen eine zwar innige aber sonst ganz erfolglose Vereinigung derselben mit der Ausdehnung zu befürchten. Sie existirte nicht neben dieser, sondern zugleich mit ihr in einem von beiden zu konstituirenden, oder vielmehr eben so ewig als beide durch sie konstituirten Wesen, der Gottheit. So wie das Wesen der ausgedehnten Substanz in der Ausdehnung bestand, so bestand das Wesen der denkenden Substanz in dem Denken. Dies war kein Bewusstsein der denkenden Substanz von sich selber,

denn dieses würde Spinoza nimmermehr zur Erkenntniss einer an sich seienden Körperwelt geführt, sondern bei dem Forschen nach einer Erklärung und Denkbarkeit einer solchen, unmittelbar in den Idealismus getrieben haben. Alles, was die Körperwelt formaliter enthielt, und nichts darüber, sollte objectiv im Denken existiren, darum hatte das Denken, wenn es überhaupt durch Vorstellen und Bewusstsein zu erklären ist, kein unmittelbares Bewusstsein von sich selber, sondern nur von der Körperwelt und allem, was sich darin bewegte. Ein Subject für dieses Vorstellen und Bewusstsein war nöthig, da aber die ausgedehnte Substanz dieses Subject nicht sein konnte und durfte, eben so wenig als ein drittes Wesen, das weder Ausdehnung noch Denken seiend, zu beiden in dem Verhältnisse des Subjects zu seinen Attributen, wie es gewöhnlich gedacht wird, stand, so musste eine denkende Substanz angenommen werden, die nicht sich selbst unmittelbar weiss, wohl aber auf ihr Dasein von ihrem Bewusstsein einer an sich seienden Körperwelt mit Nothwendigkeit zurückschliesst, oder zur Erklärung dieses Bewusstseins die absolute Position einer solchen denkenden Substanz nothwendig macht. Dass dieses aber Spinoza's Ansicht war, als er die Ethik schrieb, geht daraus hervor, dass er nicht nur in dem zweiten Buche von einer Kenntniss des Geistes von sich selber spricht, die nur aus der Kenntniss von den Affektionen des Körpers hervorgeht, sondern auch in dem fünften Buche, wo ihm alles auf die adäquate, klare und deutliche Kenntniss des Geistes von sich selber ankommt, keine andere kennt, wie überhaupt keine andere adäquate Kenntniss anerkannt hat, als diejenige, die aus der Kenntniss des Menschen von dem Wesen seines Körpers unter dem Titel der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) hervorgeht*).

Wie die ausgedehnte Substanz, so muss auch die denkende Substanz als getheilt in einfachste Theile angenommen werden, und zwar als realiter getheilt, wiewohl nicht als durch dazwischen liegendes Vakuum gesondert. Diese einfachsten Theile der denkenden Substanz sind die Seelen, die zu den einfachsten Körpern gehören, und aus deren Vereinigung nach nothwendigen Gesetzen des Automatismus die Seelen der übrigen Körper hervorgehen,

*) V. Prop. 29. und Dem. prop. 31. Eth. V.

ganz wie die Körper der Natur aus Vereinigungen der einfachsten Körper nach den ewigen Gesetzen des Automatismus sich ergeben. In diesem Sinne ist Geist, Seele und Idee als identisch bei Spinoza anzunehmen. Diese Seelen sind die Träger der Vorstellungen, die zuvörderst jede von dem Körper hat oder von dem formalen Objecte, zu dem sie in Folge der absoluten Setzung als objectiver Gegenstand gehört: in ihrer Vereinigung werden sodann diese Seelen, als Seelen eines zusammengesetzten Körpers, die Träger der Vorstellungen, welche den wechselseitigen Affektionen der die Körper selbst bildenden Theile entsprechen, sie erzeugen diese Vorstellungen vermittelst Bejahung und Verneinung, die der Bewegung und Ruhe in den einzelnen Theilen des Körpers korrespondiren. Hier hatte Spinoza sich von seiner Phantasie überflügeln lassen, denn wenn der Automatismus der Seelenwelt aus der Bewegung der Ideen hervorgehen sollte, wie er denn in der That unter solcher Voraussetzung nicht anders konnte, so waren Bejahung und Verneinung, nur der Gegenwart oder der Abwesenheit der Ideen selbst entsprechend, Folge jener Bewegungen der Ideen, und konnten weder mit ihnen identificirt, noch als deren Analoga betrachtet werden. — Die Leichtigkeit, mit welcher sich Bejahung und Verneinung in dem Denken der Ruhe und der Bewegung im Interesse des Parallelismus beider gegenüberstellen liessen, war freilich nur so lange vorhanden, als keine weitere Entwickelung zu den Fragen führte, was denn in der Bejahung und Verneinung den verschiedenen Richtungen und den verschiedenen Geschwindigkeiten entsprechen möchte. An diesem Punkte musste die Psychologie Spinoza's scheitern, weil hier die Analogie nicht weiter getrieben werden konnte.

Auf diese Vorstellungen von den formalen Gegenständen, die von den Ideen oder Seelen getragen werden, bezieht sich die dritte Definition des zweiten Buches, welche unter Idee diejenige Wahrnehmung versteht, welche der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist. Wiewohl nun unter den Definitionen sich keine für den Begriff des Geistes findet, so hat doch an vielen Stellen Spinoza die Lehre ausgesprochen, dass der Geist von den Ideen konstituirt werde. (Prop. 13. II.) Substituirt man diesen Ausdruck für Seele in die Definition der Idee, so fällt daraus das Subjekt, welches die Ideen oder Vorstellungen haben soll, ganz fort,

und die Idee wird dasjenige, was die Vereinigung der Ideen hat, deswegen, weil sie denkende Wesen sind. Dass es hier sich aber nicht um die Vereinigung der Ideen, als alleinigem Grund irgend welcher Vorstellung handelt, geht daraus hervor, dass Spinoza auch einfachste Seelen kennt, denen doch das Vorstellen als denkenden Wesen zukommt, deswegen muss zugestanden werden, dass das Wort Idee von Spinoza in doppelter Bedeutung, einmal für Seele und dann für die von ihr gebildete Vorstellung gebraucht wurde, wenn man nicht vorzieht, dieser Definition eben so wenig Bedeutung und Gewicht zu ertheilen, als den Definitionen des ersten Buches zuertheilt werden musste. Die übrigen Sätze des zweiten Buches machen eine solche Unterscheidung zur so nothwendigen Voraussetzung, dass über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben gar kein Streit weiter kann erhoben werden.

Die Vorstellung nun, die die einfachste Idee, das Element der denkenden Substanz, von ihrem Körper hat, ist adäquat und wahr, denn diese Vorstellung zu haben, darin besteht das Wesen der denkenden Substanz. In den aus den einfachsten Ideen zusammengesetzten Seelen bildet nun die Summe dieser einfachsten Vorstellung, verbunden mit dem vollendeten Vorstellen, welches den Bewegungen der Theile des ihr zugehörenden Körpers entspricht, den Inbegriff der adäquaten Kenntniss; das Vorstellen aber, welches denjenigen Bewegungen der Theile entspricht, welche durch äussere Körper veranlasst wurden, die also deswegen nur als ein unvollständiges Geschehen erscheinen, bildet das inadäquate Wissen, die Imagination. Jenes adäquate Wissen mit einer freilich nur erschlichenen Ergänzung, tritt der Imagination als Intellektus gegenüber. Der Intellektus nämlich begnügt sich nicht mit der adäquaten Kenntniss der Körperwelt, sondern besitzt eine eben so adäquate Kenntniss der Seelenwelt, beides in Folge der aus den adäquaten Ideen sich ergebenden adäquaten notiones communes, vermittelst deren der Intellektus von der adäquaten Kenntniss des formalen Wesens einiger Attribute der Gottheit zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge vorwärts schreitet. (Sch. 2. prop. 40. Eth. II. Prop. 30. Eth. I.) Wenn Spinoza von dem Intellektus in dieser Beziehung redet, so stellt sich das Verhältniss desselben zu andern Arten der Erkenntniss folgendermaassen dar.

Die cognitio reflexiva des tractatus de emendatione intellectus führte zu den beiden Arten der Definitionen unerschaffener Dinge, als nothwendiger Ergänzung des vom Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens ausgehenden Philosophirens, und, von diesen Definitionen, als den ersten und einfachsten Elementen aller Dinge, führte die cognitio intuitiva die Ergänzung des Gedankenkreises in der entgegeneesetzten Richtung zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge aus der adäquaten Erkenntniss der Natur der beiden Attribute der Gottheit, der Ausdehnung und des Denkens, als der aus einfachsten Elementen bestehenden Substanzen.

Während der Intellektus sich bei Spinoza der Imagination scheinbar sehr schroff gegenüberstellt, zerspaltet er so sich in die Vernunft und in das intuitive Wissen, deren Sonderung bedenklich ist, weil sie zur Milderung des schroffen Gegensatzes zwischen dem Intellektus und der Imagination nöthigt. Die fragmentarische und unsystematische Bearbeitung der Psychologie, wie sie die Ethik darbietet, macht die Erörterung dieses Gegenstandes sehr schwierig. Die ersten Schritte leiteten ihn zu der Erklärung, dass der Geist des Menschen, so oft er die Dinge auf gewöhnliche Weise auffasse, weder von sich, noch von dem Körper, noch von den äusseren Gegenständen eine adäquate, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Kenntniss habe.

Den Uebergang zur adäquaten Kenntniss bereitete er sich durch die siebenunddreissigste Proposition des zweiten Buches, in welcher der Satz wiederholt wurde, dass dasjenige, was allen Dingen gemein, was auf gleiche Weise in dem Theile wie in dem Ganzen sei, keines Einzelndinges Wesen konstituire. Dieser Satz stützte sich auf das falsche erste Axiom des zweiten Buches, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire, d. h. dass es nach der Ordnung der Natur so wohl geschehen könne, dass dieser und jener Mensch existire, als dass er nicht existire. Spinoza hatte darin die Begriffe der Aeternität und der Nothwendigkeit, wie er sie selber bestimmt hatte, verwechselt. Denn da alles nach nothwendigen Gesetzen geschieht, der Zufall in der Natur aber nirgend eine Stelle findet, so muss auch das Dasein dieses oder jenes Menschen nothwendig und vollständig determinirt sein, und wenn dennoch das Gegentheil

davon durch das Axiom ausgesprochen werden sollte, so bewies es eben dadurch seine Falschheit. Gehörte also auch nach Berichtigung dieser Hypothese jedes Einzelnding nothwendig zur Substanz, zwar nicht in sofern sie ganz losgerissen von allen ihren Modifikationen, sondern, wie sie nicht anders kann, mit allen ihren nothwendigen Modifikationen aufgefasst wird, so folgte gerade das Gegentheil aus dem Beweise der Proposition selber, und wie es auch dem logischen Bewusstsein als richtig sich aufdrängt, dasjenige, was allen Dingen gemein, was auf gleiche Weise in den Theilen wie in dem Ganzen ist, gehört zu dem Wesen jedes einzelnen Dinges. Spinoza hatte sich durch die unselige Einheit der Substanz diese unnöthige Schwierigkeit bereitet; sie wäre verschwunden, wenn nicht der Inbegriff aller einfachsten Elemente eines Attributes, sondern jedes derselben Substanz genannt wäre. Dasjenige nun, was allen Dingen gemein ist, kann nach der achtunddreissigsten Proposition des zweiten Buches nicht anders als adäquat gedacht werden, und begründet nach dem Corollarium derselben Proposition diejenigen Vorstellungen und Begriffe, die allen Menschen gemeinschaftlich sind.

Zweideutig scheint die neununddreissigste Proposition desselben Buches diesen Grundsatz auch auf die daraus hervorgehenden Affektionen der Körper unter einander auszudehnen, wenigstens erhält sie diese Ausdehnung, die nicht in ihr liegt, indem sie von der adäquaten Vorstellung desjenigen spricht, was allen denjenigen Körpern, welche den menschlichen Körper zu afficiren pflegen, mit diesem gemein sei, durch die Beweisführung, die von Vorstellungen der Affektionen spricht, welche an dieses Gemeinschaftliche sich knüpfen. So konnte sich dann hieran die vierzigste Proposition mit der gleichsam als Axiom klaren Behauptung (denn die Beweisführung beginnt mit einem patet) anschliessen, dass alle diejenigen Vorstellungen, die in der Seele aus adäquaten hervorgingen, auch adäquat seien.

Wie nun Spinoza in dem dieser Proposition hinzugefügten Scholion von den allgemeinen und ihnen ähnlichen und verwandten Begriffen handelt, ist schon im dritten Abschnitte auseinandergesetzt worden. In diesem Scholion bezieht er sich auf die dort benutzte Abhandlung, und was er dort von den Arten der

Definitionen und den ihnen entsprechenden einfachsten Elementen der Dinge sagt, muss hier als nothwendige Ergänzung der Ethik betrachtet werden, und erst alle sich dort vorfindenden Erörterungen müssen die Natur des Intellektus in dem Sinne der Ethik und der daran sich knüpfenden intuitiven Kenntniss, klar und deutlich zu erkennen geben. Die Natur der notiones communes, wie sie bei Spinoza ganz eigenthümlich hervortreten, sich knüpfend an die Arten der Definitionen unerschaffener Dinge, d. h. der einfachsten und ewigen Elemente der Dinge, wird in der Ethik nicht weiter entwickelt. Für sie war hinreichend im Traktate von der Verbesserung der Einsicht gesorgt worden.

In dem oben citirten Scholion führt Spinoza die transscendentalen Begriffe, Ding, Wesen u. s. w. zurück auf die aus der Masse der gleichzeitig vorhandenen Bilder hervorgehenden Verwischung der Einzelnheiten. Er redet dabei noch von vielen andern Gründen, aus denen die Natur dieser Begriffe entwickelt werden könnte, aber eben dieser scheinbare Reichthum an Gründen, mit welchen hier ein nutzloser Prunk getrieben wird, deutet auf eine so offenbare Armuth, dass es kaum nöthig ist, auf die nahe Verwandtschaft dieser verwirrten Begriffe des Wesens, des Dinges mit denen der Essenz, der Existenz und allen, die an diese sich knüpfen, hinzudeuten, um die Oberflächlichkeit der Gedanken Spinoza's auf noch grellere Weise zu bezeichnen.

Von den allgemeinen und transscendentalen Begriffen werden sodann noch die universellen Begriffe, Pferd, Mensch u. s. w. unterschieden, hervorgehend aus demjenigen, was an vielen Dingen als übereinstimmendes wahrgenommen werde. So unvollkommen diese rohen Versuche auch waren, so verdienen sie doch als die ersten, welche einen ganz entschiedenen Bruch mit derjenigen empirischen Psychologie, welche man aus den Lehren des Aristoteles gezogen hatte, nothwendig machten, um für ein wirklich rationelles Wissen in diesem Gebiete Raum zu schaffen, eine ganz vorzügliche Achtung. Das grosse Ziel Spinoza's war, aus einfachsten Vorstellungen nach nothwendigen Gesetzen den ganzen Gedankenkreis und das ganze Gedankenspiel des Menschen zu konstruiren, und sein glücklicher Genius, der ihn auch an einer andern Stelle die Wahrheit beinahe errathen liess, führte ihn dabei

zu Sätzen, die, obgleich durchweg falsch, dennoch eine gewisse grobe Aehnlichkeit mit den Lehren der wahren Psychologie besitzen. Denn die transscendentalen und universellen Begriffe Spinoza's bilden sich wirklich aus den sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen durch eine Art von Vermischung, zu der freilich die im Körper vorhanden sein sollenden Bilder nichts beitragen, sondern deren Gesetze allein in den Gegensätzen der Vorstellungen liegen.

Es war nicht schwer, bei einer genauern Würdigung der erfahrungsmässigen, psychologischen Thatsachen, sobald sie nur mit einem vorurtheilsfreien Auge betrachtet wurden, ein solches Verhältniss der Vorstellungen zu errathen, obgleich weitere glückliche Resultate dadurch unmöglich gemacht wurden, dass sie nur zu gut zu einer solchen Hypothese von dem Wesen des Denkens passten, als Spinoza im strengsten Parallelismus zur Naturphilosophie des Cartesius entwerfen wollte. Vergleicht man nun die allgemeinen, transscendentalen und universellen Begriffe Spinoza's mit seinen drei Arten der Erkenntniss, der Imagination, der Ratio und dem intuitiven Wissen, so fallen nach seinen ausdrücklichen Aeusserungen die transscendentalen und universellen Begriffe der Imagination anheim, die allgemeinen aber bleiben der Ratio überlassen. Das intuitive Wissen geht ganz leer aus, oder es identificirt sich vielmehr mit der Ratio. Denn hätte Spinoza in der That die Absicht gehabt, die intuitive Erkenntniss einer Einigen Substanz, von der er ernstlich nichts wissen wollte, einer besondern Erkenntnissquelle zu übertragen, aus ihr die Kenntniss eines Kausalverhältnisses zwischen demjenigen, was er als Attribute der Gottheit, aber selbstständig bestehend und jede Frage nach einem Grunde streng ausschliessend hinstellt, und jener letzten Substanz, ableiten wollen, so hätte er nicht so klar und deutlich behaupten können, dass die ganze Aufgabe des intuitiven Wissens darin bestehe, von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes fortzuschreiten zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge. (Eth. II. p. 40. S. 2.) Er verspricht, davon weiter unten zu handeln, aber statt sein Versprechen augenblicklich zu lösen, erklärt er die einundvierzigste Proposition, die Imagination als die einzige Quelle des Irrthums, die zweiundvierzigste wirft Ratio

und intuitives Wissen zusammen als diejenigen Arten der Erkenntniss, welche die Unterscheidung des Wahren und Falschen lehren, weil beide adäquate Kenntniss voraussetzen; die vierundvierzigste Proposition sagt aus, dass es zum Wesen der Ratio gehöre, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten, und das zweite Corollarium deutet diesen Ausspruch dahin, dass die Ratio die Dinge sub quadam specie aeternitatis erkenne. Nun könnte man aus diesen Worten vermuthen, dass ratio und intuitives Wissen sich dadurch unterscheiden sollten, dass die Ratio die Dinge nur sub quadam specie aeternitatis, das intuitive Wissen aber die Dinge sub aeternitate erkenne. Spinoza hebt aber in dem Beweise dieses Corollariums die in dem quadam enthaltene Unbestimmtheit auf, indem er diesen Ausdruck identificirt mit der Nothwendigkeit und Zeitlosigkeit dessen, was allen Dingen gemeinschaftlich sein, und deswegen die Wesenheit keines Dinges konstituiren solle. Auch handelt die fünfundvierzigste, sechsundvierzigste und siebenundvierzigste Proposition von einer Kenntniss der unbedingten Aeternität und Ewigkeit Gottes, ohne an das intuitive Wissen zu denken.

Trägt man demnach in das Denken als selbstständige Substanz alle Resultate und Voraussetzungen des Automatismus, wie sie Spinoza nach diesen Erörterungen hineingelegt wissen wollte, um jeden einzelnen Intellektus zu einem Theile des ganzen Intellektus der denkenden Substanz zu machen, der einige Ideen des ganzen Intellektus ganz, andere aber nur zum Theil, von andern aber endlich nur die Resultate ihres mittelbaren Einwirkens haben sollte, so musste der Inbegriff alles Wissens durch den Intellektus bezeichnet werden, aus ihm sonderte sich dasjenige Wissen, was aus der Verwirrung der in zu grosser Anzahl vorhandenen Ideen, was aus den zerrissenen Ideen, und aus der Wechselwirkung zwischen den Ideen der Seele und den Ideen der äussern Dinge, oder zwischen der Seele des Menschen und den Seelen der Dinge hervorging, als Inhalt der Imagination, die ganzen und adäquaten Ideen, mit allem, was aus ihnen nach den nothwendigen Gesetzen der denkenden Substanz in der Seele als Vorstellung und Gedanke sich erzeugte, blieb der Ratio und dem intuitiven Wissen vorbehalten. Das Verhältniss dieser beiden hat Spinoza nicht dunkel

und zweifelhaft gelassen: er bestimmt es auf eine Weise, welche den Schwerpunkt der ganzen Lehre in die Ratio legt, das intuitive Wissen aber auf einige allein aus jenen gefolgerten Sätze zurückführt. Dies geschieht in den Büchern seiner Ethik, welche von den Affekten und der auf ihnen beruhenden Freiheit und Knechtschaft des Menschen handeln.

Zum Behufe dieser Lehre von den Affekten verdirbt er einen vollkommen richtigen Gedanken, um ein Bestreben eines jeden Dinges zum Beharren in seinem Zustande zu erhalten. Die sechste Proposition des dritten Buches lehrt nämlich, dass eine jede Sache, so viel an ihr liege, in ihrem Sein zu beharren strebe. Der Beweis aber erklärt alle Dinge als Modi, durch welche die Attribute Gottes auf bestimmte Weise determinirt ausgedrückt würden, deswegen könne keine Sache etwas in sich haben, wodurch sie zerstört werden, was ihr Dasein aufheben könnte. Denn die Definition einer jeden Sache bejahe ihr Wesen, negire es aber nicht, oder setze das Wesen, hebe es aber nicht auf. (Eth. III. p. 4.) Diese Sätze, verbunden mit dem, was der tract. de emend. intell. über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache lehrt, besonders mit dem Satze, dass eine solche Definition jede Frage nach einem Grunde zurückweisen müsse, mussten es unmöglich machen, einer solchen Sache ein Bestreben zur Selbsterhaltung beizulegen, so lange sie nur an sich betrachtet wurde. Deswegen handelt der Beweis der sechsten Proposition auch erst davon, dass eine jede Sache allem demjenigen entgegensetzt werde, was ihr Dasein aufheben könne, und knüpft, wenn auch sehr lose und unbestimmt, das Bestreben zur Selbsterhaltung an diesen Gegensatz und einen gradweisen Unterschied desselben. Die siebente Proposition verwandelt aber dies Bestreben in die aktuale Essenz des Wesens selbst, und die achte erhebt sie zu einer einigen Eigenschaft des Dinges. Ein solches Bestreben zur Selbsterhaltung brauchte Spinoza, um zum Willen und zur Begierde zu gelangen, und durchstrich damit gewissermassen alles, was er von der Identität der Einsicht und des Willens im zweiten Buche der Ethik gelehrt hatte. Dort hatte er in der achtundvierzigsten Proposition zuerst die Freiheit des Willens geleugnet, er hatte mit Kraft darauf hingewiesen, dass jede Willensregung von Gründen bestimmt werde,

und deswegen nie frei genannt werden könne. Aber diese Gründe selbst hatte er in der neunundvierzigsten Proposition an die Bejahung und Verneinung zu knüpfen versucht, welche die Vorstellungen, weil sie Ideen sind, involviren. Er musste aber einsehen, dass Bejahung immer nur Urtheile ergiebt und kein Wollen, und eben, weil dadurch Bejahung und Verneinung unzureichend wurden zur Erklärung der Affekten, war er genöthigt, sich bei der Behandlung derselben in die Arme eines Strebens zur Selbsterhaltung zu werfen, und dieses sogar zu einem absoluten zu machen. Hier war es wieder seine Anhänglichkeit an die Naturphilosophie des Deskart, sein Bestreben, die Psychologie nach Analogie derselben zu entwickeln, die ihn verhinderten, dem richtigen Gedanken in dem Beweise der sechsten Proposition des dritten Buches getreu zu bleiben, d. h, keine Selbsterhaltung ohne eine durch vorhandenen Gegensatz veranlasste Störung zuzulassen, und er mochte sich hiezu um so leichter entschliessen, weil dieser so verdorbene Begriff ihm nun die Brücke zur weiteren Benutzung seines intuitiven Wissens baute, aber auf eine Weise, die es nicht gestattet, demselben eine grosse Bedeutsamkeit zu ertheilen.

Das Bestreben zur Selbsterhaltung wurde als aktuelles Wesen zur Macht des Dinges, und durch die achte Definition des vierten Buches zur Tugend erhoben. Die neunzehnte Proposition desselben Buches machte dann dasjenige, was jeder nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig begehrt, zum Guten, das, was jeder auf diese Weise verabscheut, zum Bösen. Die vierundzwanzigste Proposition erklärte das Handeln aus Tugend für das Handeln, Leben und Erhalten seiner selbst nach Leitung der Ratio, und in der sechsundzwanzigsten Proposition trat nun die Erkenntniss als dasjenige auf, was nach Leitung der Ratio allein Gegenstand des aus der Selbsterhaltung hervorgehenden Bestrebens sein dürfe. Die achtundzwanzigste Proposition handelt dann von der Erkenntniss Gottes als dem höchsten Gute des Geistes, ohne nur im entferntesten an ein ihr zum Grunde liegendes intuitives Wissen zu denken, aber erst am Ende des fünften Buches der Ethik folgt die unumwundene Erklärung, dass das intuitive Wissen hervorgehe aus der ratio, dass also diese und keine andere Art der Erkenntnis den Schwerpunkt alles Wissens bilde.

Denn die fünfundzwanzigste Proposition des fünften Buches erklärte zwar das intuitive Wissen für das höchste Bestreben und für die höchste Tugend des Geistes, die achtundzwanzigste aber sagt sogleich, dass dieses Bestreben, diese Begierde nach einer Kenntniss der Dinge in Gemässheit des intuitiven Wissens, nicht aus der Imagination, sondern aus der zweiten Art der Erkenntniss, aus der Ratio hervorgehen müsse. So gelegentlich und fragmentarisch würde Spinoza schwerlich von der intuitiven Erkenntniss geredet haben, wenn ihr in seinem wahren Gedankenkreise die höchste und wichtigste Stellung wirklich zukommen sollte, die ihr ertheilt werden muss, soll dasjenige, was gemeinhin als Spinozismus betrachtet wird, wirklich den Inhalt seiner wahren Gedanken bilden. Nur, weil er sich der Schule der Cartesianer akkommodiren wollte, und in dieser Akkommodation das intuitive Wissen nicht fortlassen durfte, ausserdem aber seine anderweitigen Akkommodationen dadurch befestigen musste, knüpfte er Sätze daran, die er ganz gut aus seiner Ratio ableiten konnte, und wirklich ableitete. Darum macht er gar keinen Versuch, das eigentliche Verhältniss, den innern Zusammenhang zwischen der Ratio und dem intuitiven Wissen zu bestimmen, und berechtigt dadurch zu der Behauptung, dass es ihm eigentlich nur um diejenige Kenntniss zu thun war, deren Grund er in denjenigen allgemeinen Begriffen legte, vermittelst welcher nach Anleitung des tractatus de emendatione intellectus die festen, ewigen und einfachen Elemente aller Dinge sich ergaben. Es war nicht die besondere Erkenntnissquelle eines intuitiven Wissens, sondern nur eine aus der Ratio hervorgehende Vervollständigung der Lehre von jenen einfachsten Grundprinzipien der Dinge, welche den Inbegriff oder die Summe aller einfachsten Elemente der Ausdehnung und des Denkens als ausgedehnte und denkende Substanz zu Bestandtheilen der Gottheit machte, diese aber als konstituirt aus diesen Bestandtheilen, nicht aber als Grund dieser Bestandtheile hinstellte. Die Natura naturans war dieser Inbegriff, der nun bei der absoluten Gleichheit aller Theile, trotz der vielfachen zwischen ihnen stattfindenden Bewegungen derselbe blieb, und als unveränderlich aber nicht als entblösst von aller Individualität betrachtet werden musste, die Natura naturans war von dem Individuum der letzten Ordnung, bestehend aus der ganzen Summe

aller ausgedehnten und denkenden Elemente nicht nur nicht verschieden, sondern mit demselben vollkommen identisch, und die Stellen, an welchen Spinoza scheinbar, wie in dem oben angeführten Briefe an Oldenburg gegen diese Identität protestirte, können und müssen neben denjenigen Stellen, an welchen er diese Identität mit der grössten Klarheit behauptete, als vollkommen gewichtlos betrachtet werden. Denn deutlicher und klarer konnte er nicht sprechen, als er in jenen Briefen gesprochen hatte, der gerade den Satz als seine Eigenthümlichkeit hervorhob, dass Gott alles formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen. Spinoza kannte demnach keine Substanz, welche als Grund der Attribute der Ausdehnung und des Denkens betrachtet werden sollte, er kannte nur die absoluten Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, die ewig waren, und eben deswegen auch seine ewige Gottheit konstituirten, die eben so wenig den Grund der Gottheit, als diese den Grund der unabhängigen, jede Frage nach einem Grunde zurückweisenden Substanzen abgeben konnten. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Spinoza die Bewegung in den Substanzen, durch welche diese in ewiger Formveränderung die Wesenheiten der endlichen Dinge begründen sollten, noch weiter zurückgeführt habe, als auf eine ursprüngliche Bestimmung, mittelst welcher die einfachsten Elemente jeder Substanz sich von einander unterscheiden. Es ist nicht wahrscheinlich, dass solche Untersuchungen, falls er sie anstellte, gar keine Spur in seinen uns erhaltenen Werken und Briefen sollten zurückgelassen haben. Deswegen lässt sich mit Gewissheit annehmen, dass Spinoza keinen derartigen Versuch gemacht habe, sondern sich mit denjenigen Sätzen begnügte, welche seinen oben dargelegten Gedankenkreis bilden. In dem 63sten Briefe wurde er gebeten, seine wahre Definition von der Bewegung, und deren Erklärung zu geben, und sich darüber auszulassen, auf welche Weise, da ja die Ausdehnung, in sofern sie nur durch sich aufgefasst werde, untheilbar, unveränderlich sei, so viele und so mannigfaltige Verschiedenheiten der Form in den Partikelchen der Körper a priori abgeleitet werden könnten. Spinoza weist nähere Erörterung dieses Punktes damit zurück, dass dasjenige, was sich auf Bewegung und auf die Methode beziehe, von ihm noch nicht ordentlich aufgeschrieben sei. Spinoza wollte damit gewiss nicht andeuten,

dass seine Gedanken darüber noch nicht vollendet und abgeschlossen seien, denn jene Briefe wurden nach Vollendung des ersten Buches der Ethik geschrieben, wie ein darin benutztes Citat hinlänglich nachweist. Von der Methode handelt der Traktat de emendatione intellectus, von der Bewegung würde seine Naturphilosophie gehandelt haben, wenn sein früher Tod ihm die Vollendung derselben gestattet hätte. Was aber von seinen Gedanken uns erhalten ist, berechtigt uns zu der Annahme, dass er darin auch nur von einer absoluten Bewegung der festen und ewigen Elemente als nächster und letzter Gründe aller Dinge gesprochen haben würde.

Diese untergeordnete Stellung, welche Spinoza dem intuitiven Wissen beilegt, dieses gänzliche Fallenlassen eines Momentes, ohne welches der Spinozismus nicht kann gedacht werden, beweist zur Genüge, dass Spinoza's Gedanken damit auch nicht die mindeste Verwandtschaft gehabt haben, sondern dass die Hauptumrisse seiner Lehre von denjenigen Sätzen gebildet wurden, welche oben als enthalten in seinen Schriften nachgewiesen wurden. Seine Methode ging aus von dem Satze, dass es in dem Gedankenkreise des menschlichen Geistes Begriffe gebe, die wahr seien, d. h. deren Inhalte, deren objectiven Wesenheit wirkliche Dinge, formale Wesenheiten entsprächen. Dieselbe Methode leitete ihn zu einfachsten Begriffen, als Repräsentanten und konstituirenden Faktoren aller Wahrheit, und mit gleicher Nothwendigkeit zu den ihnen korrespondirenden einfachsten und ewigen Elementen aller Dinge. Zwei Klassen solcher Elemente traten an die Spitze, die des objectiven und die des formalen Daseins, sie wurden als selbstständige, absolute Substanzen der nächste und letzte Grund der Dinge, konstituirten die ewige Gottheit und hiessen in Beziehung auf sie, als konstituirende Faktoren derselben, Attribute. Beide entwickelten sich im nothwendigen Parallelismus zu der unendlichen Reihe der endlichen Dinge, die alle als seiend in Gott unmittelbar aus dieser Schlussfolgerung sich ergaben, und diesen zu einem mit dem Inbegriffe der Einzelndinge identischen Wesen erhoben. In dem Gebiete dieses Geschehens musste alles als natürlich erscheinen, es musste sich jedes Urtheil über Güte und Bosheit als das bedeutungslose Resultat unvollständiger Kenntniss

ergeben. Spinoza hat deutlich genug hievon gesprochen, und sich nicht geweigert, die Konsequenzen seiner Lehre anzuerkennen. Die Schlussfolgerungen, auf welche sie sich basirten, sind auch so gut und richtig, dass es Thorheit wäre, sie zu bestreiten. Aber eben deswegen ist es wichtig, die erste Voraussetzung seiner Lehre in dem Glauben an die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Vorgestellten nachzuweisen. Die richtige Philosophie stützt sich auf den Umsturz dieses Glaubensartikels und wirft mit ihm alle noch so richtigen Schlussfolgerungen, die auf diesem Boden wuchern, über den Haufen. Die Metaphysik muss sich an die Undenkbarkeit der Erfahrungsbegriffe anknüpfen, und jede Konstruktion zurückweisen, die in ihnen irgend welches Material zu finden hofft, statt dieselben nur als den festen Boden zu betrachten, in welchem die Fundamente der Metaphysik errichtet werden können und müssen.

Druckfehler.

Seite 14 Zeile 12: Jordan Brunos lies Jordano Bruno's.
„ 33 „ 7 und an anderen Stellen: Deskart lies Descartes.
„ 39 „ 28: Annahme, dass lies Annahme:.
„ 55 „ 5 v. u.: Um lies „Um.
„ — „ 4 v. u.: „daraus lies daraus.

SPINOZA'S

Individualismus und Pantheismus

von

Karl Thomas.



Königsberg, 1848.
In Commission bei Adolph Samter.

Es sind nun beinahe zehn Jahre verflossen, seitdem ich zuerst die Resultate meiner Arbeiten über Spinoza der Oeffentlichkeit übergeben habe. Genöthigt, mit denselben allen geltenden Ansichten über die Lehren jenes grossen Mannes entgegenzutreten, war ich auf Widerspruch gefasst, obgleich ich hoffte, es würden nicht Alle die mühsam begründeten Resultate nur deswegen zurückweisen, weil sie mit den schon früher fertigen eigenen Ansichten der Beurtheiler in gar zu grellen Contrast treten mussten. Ich hatte der Stärke meiner Gründe vertraut und erwartete, dass man diese entweder widerlegen, oder, falls man dieses nicht konnte, sich endlich mit den Ergebnissen derselben einverstanden erklären würde.

Was nun die Schicksale dieser Arbeiten anbetrifft, soweit meine persönlichen Verhältnisse davon betroffen wurden, so ist es für jetzt nicht meine Absicht, davon zu sprechen, da ich die Hoffnung noch nicht ganz aufgegeben habe, es werde nicht nöthig sein, deswegen an die öffentliche Meinung zu appelliren. Wohl aber glaube ich im Interesse der Sache noch einmal auf einen Gegenstand zurückkommen zu dürfen, dessen entschiedene Wichtigkeit nicht leicht kann in Abrede gestellt werden.

Wem wäre es unbekannt, dass der Name und die Meinungen Spinoza's der Schwerpunkt nicht nur der deutschen Philosophie, sondern beinahe des ganzen heutigen gebildeten Gedankenkreises bilden. Untersuchungen also, die ihn betreffen, können nur Demjenigen gleichgiltig erscheinen, dem die Beschaffenheit dieses Gedankenkreises eine gleichgiltige Sache zu sein scheint, nur solchen,

welche philosophische Bildung und philosophisches Studium für einen sehr überflüssigen Luxusartikel betrachten. Von Denjenigen mag ich nicht reden, welche dieselben nicht blos für überflüssig, sondern für höcht gefährlich erachten. Denn soweit diese verständig sind, würde es leicht sein, sie davon zu überzeugen, dass eben diese vorgegebene Gefährlichkeit ein Grund sein müsse, nach dorthin die gewissenhafteste Arbeit zu richten; soweit es aber Beschränktheit ihres Gesichtskreises ist, was sie zu solchen Urtheilen veranlasst, können sie keine Ansprüche darauf machen, mit ihrer Meinung in wissenschaftlichen Dingen gehört zu werden. Sie können als unschädlich betrachtet werden; denn so tief ist das Bedürfniss philosophischer Bildung in dem menschlichen Geiste begründet, dass es nicht möglich ist, die Befriedigung desselben durch einen blossen Machtspruch zurückzuweisen.

Freilich konnten verfehlte Bemühungen im Gebiete der Philosophie eine an Ekel grenzende Abneigung gegen sie selber mehr als einmal im Laufe der Geschichte hervorrufen, und es lässt sich nicht in Abrede stellen, die Gegenwart scheint einem solchem Zustande anheim gefallen. Man belächelt die Anmassung der Philosophen, Ordnung schaffen zu wollen im Gebiete des Denkens, da ja doch alle ihre Bemühungen nur dazu geführt zu haben scheinen, dasselbe in seinen tiefsten Elementen zu zerrütten. Man traut ihnen nicht, wenn sie sich für berufen erklären, bei den wichtigsten Fragen eine entscheidende Stimme zu haben, da es ja noch nicht gelungen, auch nur Einen Satz aufzustellen, der über alle Anfechtung erhaben wäre. Man weist mitleidig auf die Masse von Philosophemen, unter welchen die Philosophie von den Philosophen begraben wurde.

In der That, man darf sich über so geringschätzige Beurtheilung der Philophie von Seiten des grossen Haufens nicht wundern, wenn Akademieen, welche ihm gegenüber auf dem höchsten Gipfelpunkte der Kultur gestellt erscheinen, die Philosophie aus dem Gebiete des Wissens herausgewiesen haben; man müste sie für verloren halten, wenn sie nicht eben unsterblich wäre, wenn nicht die Thatsache, dass sie trotz so vieler in und ausser ihr liegender Schwierigkeiten, sich doch noch erhalten habe, die Ueber-

zeugung rechtfertigen müsste, dass es bei ihr sich um Fragen handle, deren Lösung nothwendig sei, da sie immer von Neuem auf endliche Beantwortung dringen.

Vielleicht könnte man sich zu der Forderung berechtigt erachten, die Philosophie, oder Diejenigen vielmehr, welche so kühn seien, für Philosophen gelten zu wollen, sollten den hohen Beruf ihrer Wissenschaft darthun dadurch, dass sie sofort an die Beantwortung einer der wichtigen Fragen gingen, um so durch einen wesentlichen Dienst die Gunst Derer zu gewinnen, zu welchen sie ihre Stimme erheben möchten. Und es wird nicht an Philosophen fehlen, welche der Ansicht huldigen werden, es sei der Beifall der Menge, welcher über den Werth eines Gedankens entscheide. Eine andere Frage aber ist es, ob Derjenige, welcher der Philophie die Befugniss oder die Pflicht auflegt, reformatorisch den ganzen Gedankenkreis des menschlichen Wissens umzugestalten, soweit er es nicht blos mit Erkenntniss der unmittelbaren Erfahrung zu thun hat, sich berufen fühlen werde, einzugreifen in den Streit der Partheien, um auch für die Wahrheit Parthei zu machen. Er würde leicht in die Gefahr gerathen, gar nicht, oder doch missverstanden zu werden. Und ohne Zweifel wird dies stattfinden müssen, wenn die Philosophie eine Veränderung in denjenigen Begriffen für nöthig erachtet, welche das Bedürfniss des täglichen Lebens aus den Ergebnissen des psychologischen Mechanismus herausnimmt, um sie in den weiteren Processen des Denkens da anzuwenden, wo zur Erlangung richtiger Resultate nur die philosophisch berichtigten und ergänzten Begriffe hätten zur Anwendung kommen dürfen. Der Philosoph kann nur sprechen in einer Sprache, welche gelernt sein will, um richtig verstanden werden zu können. Darum hat Derjenige das Interesse philosophischer Bildung falsch verstanden, der von ihr fordert, sie solle sogleich von demjenigen sprechen, was als letztes Resultat ihrer Arbeiten nur der Lohn sein kann für eine nicht leichte und nicht nach unmittelbarem Effekt haschende Arbeit. Es kann Niemand den Aufbau eines neuen Gebäudes mit den Kuppeln der Thürme beginnen, wenn diese auch das Erste sein werden, was dereinst dem fernen Beschauer als die hervorragendsten Punkte in die Augen fallen sollen. Wenn irgendwo,

so ist es in der Philosophie nothwendig, vor allen Dingen den Baugrund zu säubern, den Schutt fortzuräumen, mit welchem so viele berufene und unberufene Arbeiter ihn überhäuften.

Zwar, wäre es denkbar, dass nach einstweiligem Untergange jeder philosophischen Regung, ein neues Erwachen derselben stattfinden könnte, so dürfte man gleichgültiger gestimmt sein gegen die Einflüsse, welche die Bekanntschaft mit den Leistungen einer langen Vergangenheit ausüben müssen. Es könnte dann wünschenswerth erscheinen, dass das neue philosophische Wissen ganz losgerissen würde von den zufälligen Beziehungen zu jener Vergangenheit, um in erneuter jugendlicher Frische sein Werk mit glücklicherem Erfolge zu vollenden. Immerhin aber würde es zweifelhaft bleiben, ob dann das Rechte würde getroffen werden, ob dann die Philosophie nicht wieder dem traurigen Schicksal anheim fallen würde, in ihrer Entwickelung noch einmal den Kreislauf verjährter Irrthümer zu durchlaufen. Eine Katastrophe, durch welche die Gegenwart zur gänzlichen Missachtung alles wissenschaftlichen Strebens getrieben werden könnte, ist glüklicherweise ganz undenkbar, da sie mit der Vernichtung des ganzen gebildeten Theiles der Erdbewohner verbunden sein müsste. Diese Gebildeten ruhen in ihrer Kultur auf der Geschichte der letzten Jahrtausende, es hängt nicht von ihnen ab, diese Grundlagen ihrer Kultur zu ignoriren. Wohl aber können sie mit ihren eigenen Interessen die Interessen der Wissenschaft nicht besser vereinen, als dadurch, dass sie die durch jene Geschichte dargebotenen Hilfsmittel so gewissenhaft als möglich benutzen, sei es, um das Brauchbare zu sichten, sei es um klüger zu werden durch fremden Irrthum.

Ich hoffe, von dieser Seite es einigermassen entschuldigt zu haben, dass ich es wage, heute mit einer Arbeit hervorzutreten, welche sehr Vielen scheinen wird, gar wenig Beziehungen zu den grossen und laut sich geltend machenden Interessen des Tages zu haben. Streng philosophische Untersuchungen haben wohl immer nur auf einen sehr kleinen Kreis günstig gestimmter Leser zu rechnen, und ist die Zahl derselben durch die grossartigen Bewegungen der Gegenwart auch noch kleiner geworden, so ist sie hoffentlich doch noch nicht ganz geschwunden. Ich glaubte etwas mittheilen

zu können, was der Mühe werth schien, dass man es höre, dass man es prüfe. Hoffentlich wird man mir dann zugestehen wollen, dass es nicht Eitelkeit und Anmassung gewesen sei, was mich veranlasst hat, in dieser Angelegenheit noch einmal meine Meinung den Ansichten der Gegenwart in solcher Schroffheit gegenüber zu stellen.

Es könnte scheinen, dass Einstimmigkeit in der Zurückweisung gewonnener Resultate zu der Zurücknahme derselben nöthigen müsste. Und in der That, ich würde einer solchen Nöthigung nichts entgegenzusetzen haben, wären die Gründe, welche mich zu meiner abweichenden Ansicht bestimmten, irgendwie von jenem allgemeinen Widerspruche getroffen worden. Diese Gründe aber sind Dasjenige, was man unangetastet hat stehen lassen müssen, worin man sogar nicht umhin konnte, eine lehrreiche Erweiterung des philosophischen Wissens von seiner historischen Seite anzuerkennen.

Es wird nicht möglich sein, etwas gegen den Beweis anzuführen, dass Spinoza die ganze Naturphilosophie des Deskartes in ihrer wesentlichen Bedeutung als Automatismus der ausgedehnten Welt in sein philosophisches System hinübergenommen, dass er diesem Automatismus der Ausdehnung den Automatismus des Denkens als vollkommenen Paralellismus an die Seite setzte.

Man hat ebensowenig die Richtigkeit des Nachweises bestreiten können, dass Spinoza in seiner Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht die Theorie von den einfachsten unerschaffenen Wesen als nächsten Ursachen der natürlichen Dinge entwickelt habe. Jeder Vermuthung, Spinoza würde vielleicht in den fehlenden Theilen des nicht vollendeten Aufsatzes noch auf einen Kausalzusammenhang jener einfachsten Elemente mit der Substanz des Spinozismus sich eingelassen haben, tritt Spinoza selber auf das entschiedenste entgegen, denn er hat in jenem Traktate von den unerschaffenen Dingen als von solchen Wesen gesprochen, deren Begriff keine Frage weiter nach ihrem etwaigen Grunde erlaube. Er hätte erst diese ausdrückliche Erklärung zurücknehmen müssen, um den Interessen des Spinozismus dienstbar zu werden.

Man ist ebensowenig im Stande gewesen, mir nachzuweisen,

dass nur ich es gewesen sei, der in die merkwürdigen Briefe Spinoza's an Oldenburg die Erklärung desselben über die Substantialität der Attribute hineingelesen habe. Ja, indem die Kritik Erdmann's*) hier das Schlagende meiner Beweisführung anerkennen musste, liess sie sich zur Entkräftung jenes Beweises zu einer Unbilligkeit hinreissen, zu deren Widerlegung nur die Wichtigkeit des Gegenstandes mich nöthigt. Der Dank, den ich Erdmann für jene anerkennende Beurtheilung meiner Arbeit gern schuldig zu sein bekenne, würde mich sonst über diesen Gegenstand schweigen lassen, zumal jeder billig Denkende mir das Zugeständniss nicht wird verweigern können, dass es sich hier nur um einen sehr unbedeutenden Druckfehler handelt.**)

So hat man alle Gründe, auf welche sich meine abweichende Ansicht über das eigentliche Gedankensystem Spinoza's stützt als

---

*) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Jahrgang 1843, S. 628.

**) „Es ist nicht zu leugnen", sagt Erdmann in der oben citirten Stelle seiner Beurtheilung, „dass in diesem vierten Abschnitt die Ansicht des Verfassers am meisten siegreich zu sein scheint. Aber gerade hier wird man gegen dieselbe misstrauisch, weil bei genauerem Zusehen sich zeigt, dass der Verfasser — wir wollen nicht behaupten, dass er wissentlich Advokatenbeweise giebt — von seiner Ansicht sich so blenden lässt, dass er (was ihm sonst nicht geschieht) unrichtig übersetzt. Da er überzeugt ist, dass es Vorsicht von Seiten Spinoza's oder seiner Herausgeber war, die die eigentlichen Arcana seiner Lehre nicht zu uns gelangen liess, so liegt es in der Natur der Sache, dass immer ein grosses Gewicht darauf gelegt wird, wenn sich zeigt, dass Erklärungen Spinoza's über seine Lehre verloren gegangen sind. So verhält sich's nun auch hier. Spinoza hatte seinem Briefe an Oldenburg eine Beilage hinzugefügt, in der er nach geometrischer Weise seine Ansicht so auseinandersetzte, *ut non opus sit, de his apertius loqui.* Diese Beilage ist nun verloren, und wenn man die Darstellung von Thomas liest, kann man versucht werden, diess zu bedauern. Allein solches Bedauern wird sehr unnütz sein, wenn man nicht, wie Thomas, ein sehr wichtiges Wörtchen aus einem folgenden Briefe Spinoza's weglässt. In diesem sagt Spinoza: *„tres quas misi propositiones,"* Thomas übersetzt die Dir gesandten Propositionen wodurch der Anschein entsteht, als wäre es eine wer weiss wie grosse Abhandlung gewesen." — Allerdings habe ich über diesen Verlust bedauernd gesprochen, da es sich eben um Gedanken Spinoza's handelt, und die verlorenen Sätze doch nicht so ganz, wie Erdmann, zwar nachher sich widerlegend, behauptet, mit dem Anfang der Ethik übereinstimmend waren. Den Vorwurf einer absichtlich falschen Uebersetzung, auch wenn er so verschleiert wie hier auftritt, darf ich mit Entschiedenheit zurückweisen. Ich darf es behaupten, dass Keiner von Denen, die mich kennen, mich eines Betruges,

durchaus richtig anerkennen müssen; aber obgleich man eben so zugeben musste, dass die Ethik Spinoza's nicht jünger sei, als jene Schriften, welchen dieselben entnommen wurden, sondern mit ihnen in dem Zeitraum weniger Jahre gleichzeitig entstanden, hat man mir doch nicht die Berechtigung zugestehen wollen, die Ethik Spinoza's auf Grund jener Thatsachen zu interpretiren. Was die terroristische Weise anbetrifft, mit welcher ich hier bisweilen gegen die Sätze der Ethik verfahren sein soll, so weiss ich allerdings nicht, was sonst mit Sätzen geshehen könne, welche von den ihnen unmittelbar folgenden Behauptungen entschieden aufgehoben werden. Ist es mir nach Erdmann gelungen, siegreich nachzuweisen, dass die Vorstellung eines schöpferischen Denkens der Gottheit Spinoza's, welche Eth. I. Prop. XVII. Schol. allerdings vorkommt, völlig mit Spinoza's eigenen Sätzen streitet, so dürfte dies zeigen, dass man gezwungen sein werde, doch wenigstens diese Behauptung für eine solche zu betrachten, die aus der nicht wissenschaftlichen Oekonomie der Ethik hervorging, dass sie nur hingestellt wurde, um der Fassungskraft des grossen Haufens scheinbar wenigstens zu genügen. Eine vorurtheilsfreie Prüfung meiner Schrift wird auch noch manchen andern Satz der Ethik als solches Beiwerk erscheinen lassen, durch dessen Einschaltung Spinoza seinem Beurtheiler nach der Erklärung eines geistreichen Denkers wahre Spottarbeit zugemuthet hat.

Der Punkt, bei welchem ich von vornherein auf den entschiedensten Widerspruch gefasst war, und auf welchen Alles ankommt,

---

und sei es auch nur in wissenschaftlichen Dingen, fähig halten wird, und ich hätte wohl auch von einem Unbekannten so viel Rücksicht verlangen können, um mit solchen Vorwürfen verschont zu bleiben. Nun handelt es sich bei der vorausgesetzten Verfälschung nicht einmal um eine Fortlassung; denn „*tres quas misi*“ war ursprünglich von mir übersetzt worden: die drei gesandten; der Abschreiber hatte das Drei in dir verwandelt, und bei der Correktur des Drucks war, wie ich bestimmt weiss, durch mich aus dem dir ein Dir gemacht worden. Ich würde diese verzeihliche Nachlässigkeit für ein grosses Unglück halten, dürfte ich nicht hoffen, dass dieses Versehen eine billige Nachsicht finden werde. So bin ich dadurch sogar einigermassen über den Werth meiner Arbeit beruhigt, da eine so harte Beurtheilung keinen grösseren Mangel hat auffinden können.

betrifft die geometrische Methode der Ethik, deren Bedeutsamkeit man nicht durch die Behauptung wollte erschüttern lassen, Spinoza habe bei diesem seinem Hauptwerke jene Lebensregel seines Traktates von der Verbesserung der Einsicht wirklich zur Anwendung bringen wollen:

> Der Fassungskraft des grossen Haufens gemäss zu sprechen, und alles Dasjenige zu thun, was kein Hinderniss veranlasst bei der Erreichung unseres Zieles. Denn nicht wenig Vortheil werden wir dadurch erlangen, wenn wir dieser Fassungskraft so viel Zugeständnisse als möglich machen; hiezu kommt noch, dass man auf diese Weise uns freundliche Ohren darbieten wird zum Anhören der Wahrheit.

Wenn eine diesem Grundsatze entsprechende Interpretation deswegen auf die Ethik Spinoza's, oder auf andere Werke Desselben für unanwendbar erklärt werden sollte, weil sie mit dem allgemein bekannten edeln und offenen Charakter Spinoza's in grellem Widerspruche sich befinde, so kann ich freilich solcher Behauptung nichts anderes gegenüberstellen, als das Faktum, dass Spinoza selber es ist, der jene Lebensregel für die seinige erklärt hat. Ich weise die Anklage zurück, dass ich willkürlich diesen Flecken auf ihn geworfen. Ist es ein Flecken, worüber die Ansichten verschieden sein möchten, da mehr als ein Denker die Behauptung ausgesprochen hat, es sei Niemand befugt, Alles zu sagen, was er denke, es seien vielmehr dabei mancherlei Rücksichten nothwendig zu nehmen, so hat Spinoza durch die Aufstellung jener Regel doch faktisch Jedem die Berechtigung ertheilt, auf diesen Grundsatz zurückzugehen, wenn er nicht weiss, auf welche andere Weise er den Weg aus den Schwierigkeiten der Ethik finden solle und finden könne.

Ebenso ist es Spinoza selbst, der die Bedeutsamkeit der geometrischen Methode in ihrer Anwendung auf Darstellung philosophischer Lehren noch von einer andern Seite so gewaltig erschüttert hat, dass sie für eine Erklärung der Ethik ganz verschwindet. Denn, da er dieselbe geometrische Methode auf die Prinzipien der Cartesianischen Philosophie anwendete, von welcher er in That und Worten behauptet hat, dass er keineswegs Alles für wahr und richtig halte, was er unternommen hatte, in jener Schrift in geo-

metrischer Methode zu entwickeln und zu beweisen, so sieht man, dass Er am wenigsten von dieser geometrischen Methode die hohe Idee hatte und haben konnte, nach welcher sie, streng genommen, nur auf wenigstens in innerster Ueberzeugung für richtig gehaltene Sätze hätte angewendet werden dürfen.

Die Ethik Spinoza's ist durch das Vorurtheil der meisten ihrer Bearbeiter mit einem Nimbus umgeben worden, durch welchen ihr beinahe der Stempel einer neuen Offenbarung ist aufgedrückt worden. Die Wissenschaft kommt nicht gern mit Offenbarungen in Berührung, und Spinoza wäre wahrlich der Letzte, der ihnen irgend welche Bedeutsamkeit zuerkannt hätte. Ich habe nie die Behauptung ausgesprochen, dass Spinoza in seiner Ethik etwas anderes als seine wahre Ueberzeugung niedergelegt habe, ich habe nur geglaubt, behaupten zu müssen, dass nicht gleich dasjenige für diese wahre Ansicht zu halten sei, was aus den ersten Sätzen der Ethik herausspringt, dass es vor allen Dingen nöthig sei, sich nirgend durch ein Q. E. D. in der Kritik seiner Sätze stören zu lassen. Ich habe ausserdem gefordert, dass diese Kritik sich hauptsächlich durch die in anderweitigen Schriften Spinoza's niedergelegten Resultate seines Denkens müsse bestimmen lassen, da es nicht darauf ankomme, zu ermitteln, was von den Sätzen der Ethik richtig, was davon falsch sei, sondern was davon zu der wahren Ansicht Spinoza's gehöre, welche sich hinter dem Wuste der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Covollarien und Lehnsätze verberge.

Dass die Ethik Spinopa's ihrem Verständnisse sehr bedeutende Schwierigkeiten entgegensetze, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. Manche glauben, diesen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege gehen zu können, dass sie das Vorhandensein zweier wegen ihres inneren Widerspruchs nicht leicht in Uebereinstimmung zu bringender Gedankenmassen annehmen, von welchen Spinoza bei der Verfertigung jenes Werkes gleichzeitig beherrscht wurde. Es knüpfen sich diese Massen an die Namen Individualismus und Pantheismus. Die Einen nehmen an, dass er hierbei auf einem nothwendigen dialektischen Standpunkte der Philosophie sich befunden habe, durch welchen ein ewiges Schwanken derselben zwischen diesen beiden Ansichten bedingt werden solle; die Andern

wollen darin nur ein Zeichen erblicken, dass Spinoza mit seinem Denken noch nicht fertig gewesen sei, als er sich an die Ausarbeitung seiner Werke machte. Ich selbst habe mich früher dahin ausgesprochen, dass so etwas vielleicht nicht ganz für psychologisch unmöglich gehalten werden könnte. Dem widerspricht aber die entschiedene Bestimmtheit, welche Spinoza mit allen seinen Aussprüchen verbindet. Ueberall tritt er mit der entschiedensten Dogmatik auf, nirgend findet man bei ihm die Spur eines Zweifels an der Richtigkeit seiner vielleicht noch nicht völlig reifen Gedanken, wie man sie gewiss antreffen würde, wenn er noch während des Schreibens mit dem Fertigmachen seines Systems beschäftigt gewesen wäre. Man hat es bei ihm offenbar nicht mit einem Denker zu thun, welcher bewusstlos zwischen der Scylla und der Charybdis hin- und hertaumelte, um in den Armen der Einen die Befriedigung zu suchen, welche ihm jedesmal die Andere verweigert. Darum kann von einer solchen schwankenden Unentschiedenheit nicht bei ihm geredet werden; man darf mit der vollsten Entschiedenheit behaupten, dass es stets nur ein und derselbe Gedankenkreis war, in welchem Spinoza bei Abfassung eines jeden seiner Werke, bei jedem in seinen Briefen ausgesprochenen Gedanken sich bewegte, dass nur die Form, in welcher diese Eine Gedankenmasse sich in der Ethik und in dem Traktate von der Verbesserung der Einsicht in ganz verschiedenen Gestalten darstellt, einigermassen zur Annahme zweier verschiedener Gedankenkreise berechtigen konnte.

In der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht ist es das eine Mal der methodische Fortschritt seines weiterschreitenden Denkens, von welchem er zu der Annahme unerschaffener einfachster Elemente der Ausdehnung und des Denkens getrieben, den Inbegriff Beider zu selbstständigen Substanzen macht, welche in ihrer nothwendigen Beziehung auf einander der Einen Substanz als Attribute nebengeordnet werden, und in ihrer Entwickelung als Totalität der Modificationen aufgefasst, die Natur geben, oder die Gottheit, welche nach dem vierten Briefe an Oldenburg Alles in Wirklichkeit gemein hat mit den erschaffenen Dingen.

In der Ethik sind es ganz dieselben Gedanken, nur fehlt die

entschiedene Unumwundenheit, in welcher sich Spinoza gegen Oldenburg als gegen einen bewährten Freund aussprach, die Unumwundenheit, welche wohl schon im Traktate von der Verbesserung der Einsicht den mancherlei Rücksichten zum Opfer fallen musste, die Spinoza die Lust zur Vollendung desselben verdarben. Es sind dennoch in der Ethik dieselben Gedanken, nur sind sie aus dem Zusammenhange gerissen, welchen sie durch die Nothwendigkeit des methodischen Fortschrittes erhielten, sie sind in ihrer Reihenfolge geradezu umgekehrt, so dass es den Schein hat, als trete nun die Gottheit als Einige und Einzige Substanz in absolutester Einfachheit an die Spitze, um, man erfährt nicht wie, zu Attributen, Modificationen, und endlich auch zu einfachsten Individuen zu gelangen. Ja, diese treten sogar nur durch eine Reihe von Lehrsätzen, wie durch eine Hinterthür in das System der Gedanken, und so sind sie denn auch als ziemlich unbequeme Gäste nur noch von den älteren Darstellern der Lehre Spinoza's genügend berücksichtigt worden, die neueren erachteten es für angemessener, sie vollkommen zu ignoriren, indem sie gerade die Kühnheit für das Erhabenste erachteten, mit welcher Spinoza seinem Leser den Sprung vom Unendlichen zum Endlichen sollte zugemuthet haben, nachdem entschieden alle Brücken zwischen Beiden abgeworfen waren. Sie hielten es für angemessener, Spinoza mit in die Tiefe ihres intellectualen Schauens hinabzureissen, und wollten sich nun einmal hierein nicht durch den sehr kühlen Automatismus Dekart's stören lassen, der hier als nothwendige Ergänzung jener Lehnsätze Spinoza's für die Welt der Ausdehnung herbeigezogen werden muss, um für den gesuchten Automatismus des Denkens als entsprechende Parallelle zu gelten. Man mochte Spinoza nicht in diesen altmodisch gewordenen Kram kartesianischer Naturphilosophie hinuntersteigen lassen, denn er war gar zu altmodisch geworden, und der gepriesene Tiefsinn Spinoza's, den man ihm andichten musste, um für eigene Verirrungen des Gedankens durch einen so grossen Namen sich decken zu können, durfte nicht in die Gefahr solcher Kleinigkeitskrämerei versetzt werden.

Doch, der traurige Zustand der deutschen Philosophie, welcher durch solches Treiben herbeigeführt wurde, wird eine ausführliche

Beleuchtung nöthig machen; hier handelt es sich nur um Spinoza, der nichts dafür kann, dass man auf das Studium seiner Werke nicht die gehörige Sorgfalt verwenden wollte.

Dass es sich mit den in den Werken Spinoza's enthaltenen Gedanken auf diese Weise verhalte, leuchtet klar ein, sobald man dieselben übersichtlich so ordnet, wie sie nach der im Traktat von der Verbesserung der Einsicht entwickelten Methode sich bilden mussten, und den Grundsatz an die Spitze stellt,*)

> dass es ausser den Substanzen und ihren Affectionen nichts in der Natur ausserhalb des Verstandes gebe.

Die unerschaffenen Dinge

die einfachsten Körper mit Bewegung und Ruhe		die einfachsten Ideen oder Seelen mit Bejahung und Verneinung
	Modi oder Affectionen	
der ausgedehnten Substanz	oder	der denkenden Substanz
des Attributs der Ausdehnung		des Attributs des Denkens
Körper reale Wesenheit		Seelen vorgestellte Wesenheit
	Die einige Sustanz	
ihr Inbegriff Totalität der festen und ewigen Einzelndinge, die Welt nach dem Begriff der Ewigkeit Natura naturans	oder	ihr Inbegriff betrachtet als unendliche Reihe der veränderlichen Dinge, facies totius universi, oder Natura naturata

die Gottheit,
bestehend aus den unendlichen Attributen oder
Substanzen, welche alles formaliter
gemein hat mit den erschaffenen Dingen.

---

*) Es scheint nicht unzweckmässig, die oben gegebene Uebersicht etwas ausführlicher mit den eigenen Worten Spinoza's hier anzufügen, damit Nie-

Verfolgt man die einzelnen Bestandtheile dieser tabellarischen Uebersicht von oben nach unten, so erhält man die eigentliche Ansicht Spinoza's. Mag immerhin die Art und Weise, wie er die ferneren Glieder aus den vorhergehenden durch reine Addition ableitet, einem gegründeten Tadel anheimfallen, das wenigstens wird man zugestehen müssen, dass alle Theile des Systems als in einem wesentlichen Zusammenhange befindlich sich nachweisen lassen.

Anders verhält es sich, liest man die Tabelle von unten nach oben. Dann hat man freilich den reinsten Schematismus für den modernen Spinozismus vor sich, dann fehlt aber auch aller Zu-

---

mand glaube, dass man den Sätzen desselben irgendwie Zwang anthun müsse, um den dargelegten Sinn in ihnen zu finden.

Praeter Substantias earumque affectiones nihil datur in rerum natura extra intellectum.

Eth. I. Prop. IV. Dem. Prop. VI. Coroll. Prop. XV. Dem.

Res increatae.
Tract. de em. Intell, p. 387. Seq.

Definitionis rei increatae haec sunt requisita:

I. Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem.
II. Ut data ejus rei definitione nullus egeat locus quaestioni, an sit.
III. Ut nulla quoad mentem habeat substantiva, quae possint adjectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur.
IV. Et ultimo requiritur, ut ab ejus defintione omnes ejus proprietates concludantur.

Quae etiam omni attendenti accurate fiunt manifesta.

Cognitio particularium quam maxime nobis est quaerenda (Tract. d. em. Intel. l. c.) — Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. (Eth. I. Prop. XXV. Coroll.)

Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam existentiam habet: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum. (Eth. I. Prop. XXVIII.)

Harum particularium rerum cognitio est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus, in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime et essentialiter, (ut sic dicam) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possunt. Unde haec fixa et aeterna,

sammenhang zwischen den einzelnen Gliedern, es ist nicht Ein Sprung von dem Unendlichen zum Endlichen, es ist eine fortgesetzte Willkühr, welche von jedem Punkte des Systems zu jedem andern springt, und alles durch ein „oder“ und durch ein „in so fern“ verbindet.

Spinoza hat durch die Darstellungsweise, welche er in seiner Ethik anwendete, und durch nicht in Abrede zu stellendes Einmischen ebenso überflüssiger als Zweideutigkeit erregender Sätze allerdings eine Auffassungsweise seines Systems bedingt, nach welcher es scheinen könnte, es sei seine Absicht gewesen, die Ordnung jener Tabelle seiner Gedanken umzukehren. Doch wird man nun wohl etwas bereitwilliger sich zu der Annahme bequemen, dass es eben nur die Rücksicht auf die Fassungskraft des grossen Haufens

---

quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum, et causae proximae omnium rerum. (Tract. d. em. Int. l. c.)

Rerum singularium fixarum aeternarumque duo sunt genera

Corpora simplicissima cum motu atque quiete	Ideae simplicissimae cum affirmatione et negatione

Modi sive affectiones

Substantiae extensae sive Attributi extensionis	Substantiae cogitantis sive Attributi cogitationis

Subsisantia est id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. (Eth. I. Def. III. Epp. IV.)

Atributum est id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. (Epp. II. pag. 388 Epp. IV.)

Corpus Essentia formalis	Idea Essentia objectiva

unius eiusdemque rei,
Substantia

Complexus rerum fixarum singularium aeternarumque, Substantia sive Deus sub specie aeternitatis Natura naturans	sive	Complexus omnium rerum mutabilium sub specie seriei infinitae, Facies totius universi Natura naturata

Deus
constans ex infinitis attributis et omnia formaliter communia habens cum rebus creatis.
Eth. I. Def. II. Epp. IV. pag. 404.

gewesen sei, welche ihn dazu bestimmte, eine so zweideutige Darstellungsweise zu wählen. Denn ihm, dem bei jedem seiner Sätze sein ganzes System vollkommen klar war, musste diese Zweideutigkeit viel geringer erscheinen als sie war, er durfte annehmen, dass ein behutsames Studium seiner Schriften die Klippen leicht würde zu vermeiden wissen, die er immerhin deutlich genug bezeichnet hatte. Er konnte bei der Darstellungsweise, welche er für die Ethik wählte, auch noch aus einem anderen Grunde sich in seinem guten Rechte wähnen. Denn, streng genommen, giebt es in jener Tabelle kein Rechts und Links, kein Oben und Unten, alle Begriffe derselben decken sich, und sind in der That derjenigen Identificirung nur zu zugänglich, welche durch ein sive oder quatenus kann herbeigeführt werden. Hätte man nur die Ethik, so würde ein höchst mühsames Studium derselben es allerdings noch möglich machen, den Zusammenhang dieses so eigenthümlichen Gedankenkreises wiederzufinden, und die auseinander gerissenen Glieder wieder auf den systematischen Faden zu sammeln. Die Kühnheit eines solchen Unterfangens aber würde sich schwerlich über den Werth einer glänzenden Hypothese erheben, die sich gefallen lassen müsste, von denjenigen belächelt zu werden, welche der Gewalt des ersten Eindrucks keinen Widerstand zu leisten wissen. Aber dasjenige, was Spinoza in seiner Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht, was er in seinen Briefen an Oldenburg gesagt hat, entschuldigt nicht nur jene Kühnheit, sondern macht sie unabweisbar nothwendig. Es rechtfertigt auf das vollständigste die Behauptung, dass Spinoza zwar Pantheist, aber doch nicht Spinozist im modernen Sinne gewesen. Denn der Spinozismus macht den Begriff der Gottheit als den des Absoluten zum Ausgangspunkte, während er bei Spinoza der letzte Schlussstein war, welcher in das kühne Gewölbe seiner Gedanken eingefügt wurde. Darum wird man sich dazu verstehen müssen, den Gegensatz etwas zu modificiren, welchen man zwischen individualistischer und pantheistischer Ansicht hat aufstellen wollen. Nur mit dem modernen Spinozismus, nicht mit dem Pantheismus Spinoza's liegt der Individualismus desselben im Streite, und es ist nöthig, bei diesem für die ganze Philosophie sehr wichtigen Punkte zu verweilen.

Die natürliche Verbindung der individualistischen und pantheistischen Ansicht, wie sie bei Spinoza trotz alles dagegen erhobenen Widerspruchs offen vorliegt, setzt eine Wahrheit voraus, welche von Spinoza zwar nicht durch ausdrückliche Worte, wohl aber durch die That deutlich genug ausgesprochen wurde, die Wahrheit nämlich: dass das Absolute deswegen allein noch nicht mit dem Begriffe der Gottheit identificirt werden dürfe, weil es absolut ist, dass heisst, weil der Begriff desselben den Begriff keines anderen Dinges einschliesst. Das Absolute sind bei Spinoza die unerschaffenen Dinge, die festen, ewigen Elemente aller veränderlichen Wesen. Er ist weit davon entfernt, von ihnen unmittelbar zur Gottheit hinauf zu steigen, er sondert erst die unerschaffenen Dinge in zwei von einander unabhängige Klassen, um aus jeder derselben ein Continuum zu machen und dieses zu einer für sich bestehenden substantialen Einheit zu erheben. Aus diesen beiden Substanzen besteht seine Gottheit, der Inbegriff aller Realen Wesen, welche als solche mit der ganzen Natur nothwendig zusammenfallen musste. Ein vinculum substantiale vermisste Spinoza nicht, weder zwischen den einfachsten Elementen in jeder der Substanzen, noch zwischen den beiden Substanzen selber. Er vermisste es nicht zwischen den einfachsten Elementen, weil die kartesianische Auffassung der Naturphilosophie ihn damit vertraut gemacht hatte, die Ausdehnung als ein reales Continuum zu betrachten; er vermisste es nicht zwischen den beiden Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, weil ihm die Ausdehnung als reale Wesenheit des Denkens, das Denken als vorgestellte Wesenheit der Ausdehnung vorschwebte, weil er die leere Stelle, welche diese dialektische Beziehung beider Begriffe auf einander nur scheinbar verdeckt, wieder ausfüllte mit dem Wesen, welches besteht aus den beiden Substanzen, welches sie als Gottheit in sich aufnimmt als seine Attribute. Die innige Vertrautheit mit diesen Vorstellungsarten liess ihn die Schwierigkeiten nicht fühlen, welche an dieser Stelle sich häufen, aus welchen, als sie sich endlich unter dem Einfluss seiner Schriften geltend machten, das Identitätssystem Schellings und der Nihilismus der Hegelschen Schule hervorsprangen. Dabei geschah es, dass die Substanz Spinoza's ganz von ihren

Beziehungen zu den einfachsten Elementen losgerissen wurde, sie sollten ihr nicht mehr in absoluter Position vorangehn, sondern aus ihr durch einen räthselhaften Machtspruch herausgezwungen werden. Der moderne Spinozismus erhielt durch die Bemühungen, welche auf die Verarbeitung und Ausbreitung der Identitäts-Philosophie und des Nihilismus verschwendet wurden, jene Bedeutung, durch welche Spinoza die Grundlage der neueren deutschen Philosophie wurde. Führt man das Absolute dieser wohl schon nicht mehr modernen Richtungen wieder in die wesentliche Stellung zu den einfachsten Elementen zurück, welche ihr Spinoza ertheilte, so verliert damit allerdings nicht nur der Spinozismus, sondern auch die eigentliche Lehre Spinoza's alle Ansprüche, welche sie heute noch auf die Richtigkeit ihres Inhaltes machen könnten. Dem heutigen Standpunkte der physischen und chemischen Wissenschaften kann die Naturphilosophie Deskartes's nicht mehr genügen, und ein philosophisches System, welches seine letzten Grundpfeiler in jener Naturphilosophie suchte, kann jetzt nur noch historisches Interesse in Anspruch nehmen. Dass Spinoza's Lehre von dieser Seite einer genaueren Würdigung anheimfalle, als ihr der Spinozismus trotz seiner überschwenglichen Verehrung des grossen Denkens zu Theil werden lässt, ist für eine künftige Entwickelung der Philosophie durchaus nothwendig. Die Gewissheit muss dem philosophischen Denken in und ausserhalb der Schulen genommen werden, dass es sich ausruhen könne in den in allen Punkten unbestimmten und darum freilich höchst nachgiebigen und höchst bequemen Federn des Spinozismus. Die Schwierigkeiten der Fragen müssen vor allen Dingen anerkannt werden, die Zuversicht muss verschwinden, man könne sie mit viel geringerer Mühe überwinden, als die grössten Denker auf die Errichtung unhaltbarer Systeme verwendet haben.

Wäre ich nicht zu der Besorgniss berechtigt, dass die von mir im Obigen aufgestellten Behauptungen wegen ihrer Neuheit heute noch manchem als zu befremdend und zu barok erscheinen möchten, so würde ich es nicht für nöthig halten, noch einmal auf einige

dieser befremdenden Punkte zurückzukommen, um das Gewicht der Beweise zu verstärken, welche ich in meiner Schrift, Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik niedergelegt habe. So aber muss ich die Nachsicht der Leser für einige Erörterungen in Anspruch nehmen, durch welche ich nicht den Zusammenhang der obigen Darstellung unterbrechen mochte. Sie konnten füglich als Anmerkungen zu einigen ausdrücklichen Aeusserungen Spinoza's behandelt werden.

„Ausser den Substanzen und ihren Affectionen giebt es nichts in der Natur, ausserhalb des Verstandes."

Dieser Satz ist der tabellarischen Uebersicht der Lehrmeinung Spinoza's vorangeschickt worden, weil in ihm der Schlüssel derselben enthalten ist. Da es kaum einen Satz geben kann, welcher dem Spinozismus mit grösserer Entschiedenheit entgegenträte, so darf man sich darüber nicht wundern, dass er von denjenigen ganz unberücksichtigt geblieben ist, welche in den Werken Spinoza's nun eben nichts anderes finden wollten, als Spinozismus. Ja, man ging weiter. Denn da man das Vorkommen der Worte selbst in der Ethik sogar nicht in Abrede stellen konnte, und doch ihre Bedeutung für die Ansicht Spinoza's nicht anerkennen mochte, so zog man es vor, in ihnen nur eine Connivenz für die Schule der Cartesianer zu erblicken, man hielt sich für berechtigt, es für Nachlässigkeit zu erklären, wenn Spinoza bisweilen in der Ethik sprach von dem Attribute der Ausdehnung, oder der denkenden Substanz, wenn er auch hier seine in den Briefen an Oldenburg so entschieden ausgesprochene Ansicht durchschimmern liess von der Substantialität seiner Attribute. Auffallen muss es, wie Erdmann in seinen vermischten Aufsätzen Leipzig 1846, pag. 129 zu der Stelle, in der er behauptet, Spinoza sage an vielen Stellen, es existire realiter nur die Substanz und ihre Modi, Stellen der Ethik citiren konnte, in deren jeder doch ausdrücklich von Substanzen gesprochen wurde. Man sieht sich dabei zu der Frage veranlasst, ob denn die Ethik Spinoza's es verdiene, wie eine Tertianerarbeit behandelt zu werden, ob eine Schrift, welche fast

funfzehn Jahre von ihrem Verfasser fertig im Pulte zurückgehalten, welche erst nach seinem Tode der Welt als sein Vermächtniss übergeben wurde, darauf Ansprüche zu machen habe, dass jedes ihrer Worte als ein solches betrachtet werde, bei welchem der Verfasser sehr wohl gewusst habe, warum er es wähle. So etwas würde kaum dann erträglich scheinen, wenn es sich um eine nur einmal vorkommende Aeusserung handelte, und nicht um einen Satz, welcher mit denselben Worten dreimal in der Ethik und noch zweimal an anderen Stellen der Werke Spinoza's sich findet, den Satz nämlich, dass es ausser den **Substanzen** und ihren Affectionen nichts wirkliches in der Natur gebe. Es scheint wirklich nöthig, diese Stellen ausdrücklich anzuführen, um künftigen Missbrauch derselben unmöglich zu machen.*) Alle die Stellen besonders zu citiren, an welchen Spinoza sonst noch von Substanzen spricht, obgleich er, wenn ihm sonst daran gelegen war, stets nur von Substanz hätte sprechen sollen, scheint bei der grossen Zahl derselben überflüssig. Von Substanzen handelt er nicht nur am Anfange des ersten Buches der Ethik, nicht nur in der 2ten, 4ten, 5ten, 6ten, 7ten, 8ten und 10ten Proposition, sondern auch, nachdem die 14te Proposition durch die Behauptung, dass es ausser Gott keine Substanz gebe, die Einheit der Gottheit als Substanz für das Carollarium derselben Proposition angebahnt hatte, spricht die 15te Proposition noch einmal in vollem Ernste von Substanzen, gleichsam als wäre noch gar nicht an die Einheit jener göttlichen Substanz gedacht worden. Nachlässigkeit, welche zur Correctur

---

*) Eth. I. Prop. IV. dem. extra intellectum nihil datur praeter substantias ejusque (sic sec. Edd. Paul.) affectiones.
Eth. I. Prop. VI. Coroll. Nam in rerum natura nihil datur praeter Substantias earumque affectiones, ut patet ex Axiom. 1 et Defin. 3 et 5.
Eth. I. Prop. XV. dem. Atqui praeter Substantias et modos nil datur.
Epp. IV. pag. 404. Secundo: quod praeter Substantias et accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum.
Cogit. Metaph. II. 1. Jam antea docuimus, in rerum natura praeter Substantias earumque modos nihil dari.
Cogit. Metaph. II. 12. De substantia vero extensa jam ante hac satis loquuti sumus, et praeter has duas nullas alias agnoscimus.

solcher Aeusserungen auffordern könnte, wird hierin niemand suchen können, welcher das Corollarium der 15ten Proposition nur einiger Aufmerksamkeit würdigt. Es schliesst mit den Worten: Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles was geschieht, geschieht nur durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes; deswegen kann auf keine Weise gesagt werden, Gott leide von einem andern, oder, die ausgedehnte Substanz sei der göttlichen Natur unwürdig, wiewohl sie theilbar angenommen werde, wenn nur zugegeben wird, sie sei ewig und unendlich. Doch hievon gegenwärtig zur Genüge. — Wem solche Aeusserungen Spinoza's die Augen über das Verhältniss seiner Substanzen zu seiner Gottheit nicht öffnen können, dem wird man kaum eine Stelle zeigen können, welche deutlicher über dieses Verhältniss spräche.

Wenn Spinoza von Substanzen spricht, soll er nach einigen sich an einen Begriff der Cartesianischen Schule angelehnt haben. Dem ist nicht so; denn wo diese Schule von Substanzen spricht, versteht sie neben der ausgedehnten Substanz, welche als continuirliche Einheit aufgefasst wurde, darunter die denkenden Seelen der Menschen und Engel, von denen jede für sich Substanz war. Spinoza kennt nur die ausgedehnte Substanz und die denkende Substanz, in deren Continuität die Selbstständigkeit der einfachsten Elemente der Ausdehnung und des Denkens verloren ging. Allerdings war er in diesem Punkte, aber auch nur in diesem von dem Einflusse der Cartesianischen Schule befangen, sonst würden diese einfachsten Elemente, als jedes für sich bestehend, als Substanz. diejenige Stellung erhalten haben, welche Leibnitz mit vollem Rechte seinen Monaden anwies. Spinoza verlangte noch, man solle sich ein aus Punkten bestehendes Continuum denken, er glaubte dies dadurch erreichen zu können, dass er die Selbstständigkeit jener Punkte in ihrer nothwendigen Beziehung zum Continuum aufhob. Darum hatte er nichts gegen die theilbare Substanz als Faktor der Gottheit, er wies nur die rohe Auffassung zurück, nach welcher sie als zusammengeblasen aus Theilen gedacht werden konnte. Und doch ist nach seiner Lehre von den einfachsten unerschaffenen Elementen eine solche Auffassungsart durchaus nicht

zu vermeiden. Sie ergiebt sich mit einer Nothwendigkeit, gegen welche einfach zurückweisende Behauptungen nichts ausrichten können.

Eine besondere Schwierigkeit der Einsicht in seine wahre Ansicht hat Spinoza dadurch veranlasst, dass er das aus den unendlichen Substanzen bestehende Wesen, nicht blos mit dem Namen der Gottheit oder der Natur bezeichnete, sondern für dasselbe noch einmal den Namen der Substanz vindicirte. Dass man nicht weit von seiner eigenen Ueberzeugung treffe, wenn man fordert, dass dieser Substanzbegriff als blosses Synonymon für den Begriff der Gottheit als nicht wesentlich betrachtet werde, lässt sich glücklicherweise durch eine ausdrückliche Aeusserung Spinoza's beweisen.

In dem 27sten Briefe schreibt Spinoza an Simon de Vries folgendermassen: wenn ich behaupte, dass eine jede Substanz nur ein Attribut habe, so ist dies eine blosse Proposition und bedarf des Beweises. Wenn ich aber sage; unter Substanz verstehe ich das, was nur aus einem Attribute besteht, so wird diese Definition gut sein, wenn ich nur hinterher Wesen, welche aus mehreren Attributen bestehen, mit einem von der Substanz verschiedenen Namen bezeichne. Wenn du aber behauptest, dass ich nicht beweise, eine Substanz (oder ein Wesen) könne mehrere Attribute haben, so hast du vielleicht nicht auf die Beweise aufpassen wollen. etc.

Spinoza sah also vollkommen die Nothwendigheit ein, unter solchen Umständen den reinen Substanzbegriff von dem aus mehreren Attributen bestehenden Wesen fern zu halten, und es scheint bezeichnend, dass er denselben nur erklärend in der 6ten Definition an den Begriff der Gottheit als des absolut unendlichen Wesens hinanbringt. Man könnte hier nur das einwenden, dass Spinoza keine nur aus Einem Attribute bestehenden Substanzen gekannt habe. Dem stehen aber die Briefe an Oldenburg und die nicht aus Nachlässigkeit so oft in die Ethik übergegangene Aeusserung, attributum sive substantia, entgegen, es steht dem der 27ste Brief selber entgegen, in welchem Spinoza behauptet, dass seine Definition mit hinreichender Klarheit erkennen lasse, was er unter Substanz oder Attribut erkannt wissen wolle.

Dass Spinoza der Fassungskraft des grossen Haufens gegenüber seinen Begriff der Gottheit nicht von dem der Substanz trennen wollte, obgleich seine sonstige Ansicht eine solche Trennung fordern musste, scheint hienach keines weiteren Beweises zu bedürfen. Zum besseren Verständniss der eigentlichen Ansicht Spinoza's aus den Sätzen der Ethik wird man aber nur dann gelangen, wenn man sich davon überzeugt hat, dass er sich dieser Synonymik nur bediente, um den grellen Contrast seiner Ansicht mit den Ansichten des grossen Haufens einigermassen zu verhüllen. Man hebe diese Synonymik auf dadurch, dass man für die Substanz, wo von ihr als einigem Urgrunde aller Dinge die Rede ist, stets den Begriff der Gottheit als des aus unendlichen Attributen bestehenden Wesens setzt, und in diese Definition für den Begriff des Attributes den ihm bei Spinoza völlig gleichbedeutenden der Substanz substituirt, und man wird dann nicht nöthig haben, bei ihm nach der Brücke von dem Unendlichen zum Endlichen zu suchen, da die vom Endlichen zum Unendlichen offen darliegt.

> „Unter Attribut verstehe ich das, was der Intellectus von der Substanz wahrnimmt, gleichsam die Wesenheit derselben constituirend."

Was mich veranlasst, noch einmal auf diesen Punkt der Lehre Spinoza's ausführlich zurückzukommen, ist der Versuch Erdmann's, dem Begriffe des Attributes bei Spinoza eine ganz eigenthümliche Stellung und Bedeutsamkeit anzuweisen. Während von Allen, welche die Lehre Spinoza's im Sinne des Spinozismus dargestellt haben, in vollkommenster Uebereinstimmung dieser Begriff des Attributes gleich hinter den der Substanz gestellt wurde, um an ihn den Begriff des Modus und des Einzelndinges anknüpfen zu können, stellt Erdmann, gestützt auf den Glauben, dass es nach Spinoza ausser der Substanz und ihren Modis nichts in der Natur gebe, den Begriff des Modus unmittelbar hinter den der Substanz, und lässt den des Attributs erst hierauf folgen, weil der Intellectus, durch welchen der Begriff des Attributes nach ihm erst seine Haltung bekommen sollte, den Begriff des Modus nothwendig voraussetze.

Trotz der ausdrücklichen, wiederholten Erklärung Spinoza's in seinen Briefen an Oldenburg, dass er unter Attribut dasjenige verstehe, dessen Begriff keines andern Dinges Begriff voraussetze, nimmt er jene Definition Spinoza's vom Attribute so wörtlich, dass er, um jeden Zweifel über die Bedeutung seiner Ansicht zu beseitigen, ein Bild braucht, welches auch dem Spinoza als praktischen Optiker nahe gelegen hätte, wollte er es zur Verdeutlichung seiner metaphysischen Ansicht brauchen. Er stellt nämlich den Intellectus der Substanz als einen Beobachter gegenüber, der nur durch eine Brille sehen könne, die ein gelbes und ein blaues Glas hat, dem sie also, die keines von beiden ist, je nachdem er das eine oder das andere Auge schliesst, so oder so erscheinen muss. Weil Gott so betrachtet werden müsse, dann aber weiter von Gott nicht anders geredet werden könne, als wir ihn denken, deswegen brauche er trotz des äusserlichen Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen solche Ausdrücke wie: Gott, oder die Attribute desselben u. s. w.

Spinoza hatte keine idealistischen Gedankensysteme vor sich, welche ihn hätten zu der Frage veranlassen können, ob die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsse, oder die Erscheinung und das Wesen der Gegenstände abhängig gedacht werden müsse von der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens. Wären Kant und Fichte seine Vorgänger gewesen, er würde ohne Zweifel diese Frage nicht unberücksichtigt gelassen haben. So aber fehlt in seinen Werken jede Spur eines gründlichen Nachdenkens darüber, ob wir die Dinge denken müssen wie sie sind, weil sie so sind, oder ob sie so seien, wie wir sie denken, weil wir sie so denken. Sein rein realistischer Standpunkt hatte sich von vorn herein für das erstere entschieden; der Intellectus des Menschen war nach ihm nur ein Theil des unendlichen Intellectus, und die Kenntniss von den Wesenheiten der Gottheit oder der Natur in jenem Theile nur deswegen, weil sie gleichmässig als Resultat der allgemeinen Begriffe durch alle Elemente des Intellectus und der Natur verbreitet war. Er konnte in seinen metaphysischen Gedanken (S. 126) in populärer Weise sagen: wenn Gott eine andere Natur der Dinge erschaffen hätte, so würde er auch uns einen

andern Intellectus gegeben haben; ein Satz, welcher bei der idealistischen Ansicht dieses Sipinozismus so lauten müsste, wenn Gott uns einen andern Intellectus gegeben hätte, so würde uns die Gottheit oder die Natur andere Wesenheiten zu haben scheinen.

Diese rein realistische Weltansicht Spinoza's macht es unmöglich, die von ihm so klar und offen aufgestellte Realität der Attribute als Substanzen fallen zu lassen, um sie mit Erdmann für etwas zu erklären, was von Aussen an die Substanz herangebracht werde durch den Intellectus.

Spinoza hat freilich dieses Missverständniss einigermassen selber möglich gemacht, denn er spricht von dem Begriffe des Attributes an verschiedenen Stellen seiner Werke verschieden.

In der Def. IV. Eth. I. sagt er: unter Attribut verstehe ich das, was der Intellectus wahrnimmt von der Substanz, gleichsam die Wesenheit derselben constituirend,*) und lässt es grammatisch unentschieden, ob constituirend auf Intellectus oder auf was bezogen werden müsse.

Im Scholion Prop. VII. Eth. behauptet er, gezeigt zu haben, dass, was nur immer vom unendlichen Intellectus kann wahrgenommen werden, als die Wesenheit der Substanz constituirend, Alles nur zu einer und derselben Substanz gehöre,**) und bringt hier das constituirend mit dem was, das heisst mit dem Attribute, und nicht mit Intellectus in grammatikalische Verbindung. Auch spricht er sonst von den Attributen als constituirenden Faktoren der Gottheit an so vielen Stellen der Ethik, dass es unmöglich ist, darüber seine Meinung in Zweifel zu ziehen.

Dagegen schreibt er an Simon de Vries im 27sten Briefe: Unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist und durch sich begriffen wird, das heisst, dessen Begriff den Begriff eines andern Dinges nicht einschliesst. Dasselbe verstehe ich unter Attribut ausser dass Attribut gesagt wird mit Rücksicht auf den Intellectus,

---

*) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.

**) Schol. Prop. IV. Eth. IV. quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet.

von welchem der Substanz diese besondere Wesenheit ertheilt wird. Diese Definition, fährt er fort, zeigt hinlänglich klar, was ich unter Substanz oder Attribut will verstanden wissen.*) Dieser Nachsatz beweisst, dass diese Aeusserung nichts anderes, als eine nur weniger unumwundene Erklärung sein sollte, als diejenige war, welche Spinoza an Oldenburg machte. In den Briefen an Diesen war an eine Anlehnung des Begriffes vom Attribute an den des Intellectus gar nicht gedacht worden. Da diese Briefe im Jahre 1661, der an Simon de Vries aber im Jahre 1663 geschrieben wurde, so konnte Spinoza möglicher Weise seine Ansicht so geändert haben, dass er dem Intellectus eine wirklich die Attribute von aussen an die Substanz heranbringende Kraft ertheilte, wofür die grammatische Fügung der Worte entschieden sich ausspricht. Aber ebenso entschieden tritt dieser Aeusserung die grammatische Fügung des Schol. Prop. VII. Eth. II. entgegen, welche dem Intellectus nur die Perception der die Wesenheit der Substanz constituirenden Qualitäten zuschreibt. Jener Stelle des 27sten Briefes wird darum nur ein geringes Gewicht ertheilt werden dürfen, und ein noch geringeres deswegen, weil sie durch ein „wenn ich nicht irre" eingeleitet wurde, und dadurch hinreichend die Eile beweist, in welcher diese briefliche Aeusserung hingeworfen wurde. Wie hätte auch Spinoza von einer so wesentlichen Beziehung des Attributes zum Intellectus ernstlich reden, und doch daneben behaupten können, Attribut und Substanz seien so gleichbedeutend, dass ihre Begriffe durch ein oder konnten verbunden werden, wie hätte er in den mit so vieler Ueberlegung und so grossem Freimuth geschriebenen Briefen an Oldenburg zu wiederholten Malen erklären können, dass das Attribut dasjenige bezeichne, dessen Begriff gar keinen andern Begriff involvire. Nur, weil er es der Fassungskraft des grossen Haufens gegenüber nicht wagen durfte, seine Gottheit als bestehend aus constituirenden Substanzen Preis zu

*) Ep, XXVII. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem essentiam tribuentis. Haec inquam definitio satis clare, quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat.

geben, griff er hier zu einer Synonymik, welche es ihm möglich machte, diesem Gedanken ein schützendes Gewand zu ertheilen. Seine metaphysischen Gedanken, welche als Anhang zu seiner Bearbeitung der Cartesianischen Philosophie erschienen, in welchen er die offen ausgesprochene Absicht hatte, einige Proben seiner ihm eigenthümlichen Ansichten zu geben, wissen nichts von dieser Identiticirung der Worte Substanz und Attribut. Ausdehnung und Denken sind hier nur Substanzen, sie werden nie mit dem Namen Attribute bezeichnet, dieses Wort vielmehr nur zur Bezeichnung solcher Eigenschaften der Gottheit verwendet, welche, wie Ewigkeit, Allmacht, Unendlichkeit nicht in dem Sinne der Ansicht Spinoza's, wie Ausdehnung und Denken, auf Realität Anspruch machen können. Er schliesst jenen Aufsatz, wie schon oben erwähnt worden, mit der ausdrücklichen Erklärung, dass er ausser diesen beiden Substanzen keine andere anerkennen könne. Hielt er später oder vielmehr nur an anderen Orten es für nothwendig, diese Substanzen in Attribute seiner Gottheit zu verwandeln, diese mit dem Namen der einigen Substanz zu bezeichnen, so würde man auch ohne die Briefe an Oldenburg befugt sein, darin ein dialectisches Streben zu erblicken, durch welches er der Fassungskraft des grossen Haufens zu Hilfe kommen wollte, mit welchem es ihm aber wohl ebensowenig Ernst war, wie mit der Erklärung, dass der menschliche Intellectus nur diese beiden Attribute der Gottheit erkennen könne, obgleich der Begriff des absolut unendlichen Wesens die Voraussetzung einer unendlichen Menge solcher realen Attribute nothwendig mache. Wäre die Weltansicht Spinoza's nicht so entschieden realistisch gewesen, läge nicht überall bei ihm die Ueberzeugung zum Grunde, dass in den realen Wesenheiten die wahre, von jeder Beschaffenheit des beobachtenden Geistes unabhängige Beschaffenheit der Dinge erkannt würde, so wäre es seinem Scharfsinn wohl nicht entgangen, dass der haltbaren Begründung einer realistischen Weltansicht nothwendig eine gründliche Widerlegung und Ueberwindung des idealistischen Standpunktes vorangehen musste.

Mag immerhin eine falsche Richtung in der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie Cartesius darum für den grössten Idea-

listen erklären, weil er den Satz, ich denke, darum bin ich, an die Spitze seiner wahren Ueberzeugungen gestellt hat, eine richtige historische Forschung wird in dem Gebrauche, den er von diesem Satze machte, um dadurch das Vorhandensein von vollkommen zweifelsfreien Ueberzeugungen nachzuweisen, keine Spur eines echten Idealismus erkennen können. Vielmehr war auch die Weltansicht Deskartes's entschieden realistisch, nur war ihm das letzte Reale, so weit er die Resultate seines Denkens dem Publikum preisgab, die Gottheit, der er vielleicht in tieferen mystischen Anschauungen als dem aller Realsten noch ein positives Nichts mag gegenüber gesetzt haben, um sich den Actus des Schaffens begreiflich zu machen. Echter Idealismus, welcher nichts Reales kennt ausser dem Ich, blieb ihm dabei eben so fremd, als echte Metaphysik, die sich wenigstens die Frage hätte beantworten müssen, wie denn überhaupt ein Ding dazu komme, auch nur Eine Eigenschaft zu haben. Er hat in dieser Beziehung, ebenso wie Spinoza, die gewöhnliche Weltansicht des täglichen Lebens nur etwas verändert, ohne auch nur die sich daran knüpfende Frage in ihrer ganzen Bedeutung zu fassen. Der gemeine Verstand glaubt, die Dinge sehr gut zu kennen, wenn er die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften derselben aufzählt. Er begnügt sich allenfalls damit, in dieser Reihe noch eine leere Stelle für etwa künftig noch aufzufindende Eigenschaften zu lassen. Cartesius ebenso wie Spinoza begnügten sich bei der durch sie angebahnten Reformation dieses Gedankenkreises, der Ueberzeugung zu folgen, dass nicht alle der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften den Dingen so ohne weiteres könnten zugeschrieben werden, da in ihnen, streng genommen, nur die Qualität des Eindrucks niedergelegt ist, welchen die Dinge unter Umständen auf den wahrnehmen den Beobachter machen. Es fielen alle die Eigenschaften der Dinge als wesentliche Qualitäten des Seienden, welche von der Beschaffenheit der menschlichen Sinneswerkzeuge abhängen, es fielen die Töne, die Farben und was sonst noch den Dingen das schöne Gewand leiht, in welchem sie ihre Rolle in dem Erfahrungskreise des Menschen spielen. Ausdehnung und Bewegung, und durch Spinoza das dem Seienden beiwohnende Bewusstsein von Beiden, das Denken,

traten als die reinen und keuschen Begriffe an ihre Stelle, durch welche der Geist die Dinge denkt, wie sie sind, nicht wie sie den täuschenden Sinnesorganen erscheinen. Man erhob sie zu Substanzen, man beeilte sich, mit ihnen eine neue Welt der Wirklichkeit aufzubauen, und dachte nicht weiter an Metaphysik. Selbst das, was erlangt war, wurde verdorben durch die Rücksichten, welche die metaphysische Spekulation bei ihrem Hervortreten in die Oeffentlichkeit auf den die Menge beherrschenden Gedankenkreis nehmen musste. Die Substanzen Spinoza's gingen auf diese Weise verloren, indem sie sich hinter die Attribute versteckten, um wenigstens scheinbar mit dem hohlen Begriffe einer einigen und einfachen Substanz in Verbindung zu treten und die aus Substanzen bestehende Gottheit zu verhüllen. Spinoza accommodirte sich durch die Verwandlung seiner Substanzen in Attribute nur der Fassungskraft des grossen Haufen, der ihm bereitwillig zugestand, dass die Dinge das sein könnten, was sie besässen, der sich die Frage nach dem eigentlichen unbekannten Besitzer leicht beantworten liess dadurch, dass an diese leere Stelle die Eine Substanz gesetzt wurde, die doch identisch sein sollte mit der Gottheit oder dem aus unendlichen Attributen oder Substanzen bestehenden Wesen.

„Unter der Gottheit verstehe ich das absolut unendliche Wesen, das heisst, die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von welchen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ —*)

Erdmann behauptet an einer Stelle seiner mehrfach erwähnten Abhandlung über Spinoza, ich sei nach mehrjährigem Studium der Werke desselben zu der Ueberzeugung gekommen, Spinoza sei kein — Pantheist gewesen. Ich bin weit davon entfernt gewesen, eine solche Behauptung aufzustellen, und kann mir dieselbe nur so erklären, dass Erdmann die Begriffe Pantheismus und Spinozismus

*) Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, Substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. I. Def.

für so identisch hält, dass er nicht im Stande ist, einen Pantheismus zu denken, welcher nicht Spinozismus wäre. So barok auch die Behauptung erscheinen mag, Spinoza sei kein Spinozist gewesen, so bin ich doch gezwungen, sie auszusprechen, und hoffe, dass nun Niemand mehr darin die Erklärung suchen werde, Spinoza sei nicht Pantheist gewesen. Der Individualismus Spinoza's verträgt sich ganz gut mit seinem Pantheismus, er findet keine Stelle im Spinozismus, aber die Gottheit des Spinozismus und die Spinoza's sind auch, wie oben schon auseinandergesetzt worden, zwei ganz von einander verschiedene Begriffe. Die Gottheit des Spinozismus ist das Absolute, deswegen, weil es absolut ist, bei Spinoza fordert aber der Begriff der Gottheit noch etwas mehr als den des blossen Absolutismus. Es ist nöthig, diesen Gegenstand gründlicher zu erörtern.

Man wird sich, bei genauer Erwägung der Verhältnisse, unter welchen Spinoza als Schriftsteller auftrat, darüber nicht wundern können, keine ausdrückliche Erklärung desselben zu finden, dass das Sein allein nicht ausreiche, den Begriff der Gottheit zu füllen. Durch die That hat Spinoza diese Wahrheit anerkannt in seinen Briefen an Oldenburg. Denn, nachdem er diesem die Substantialität seiner Attribute so unumwunden dargelegt hatte, dass ein Zweifel darüber nicht mehr stattfinden konnte, erwiedert ihm Oldenburg, dass er durch die aufgestellten Definitionen, nach welchen die Attribute das sein sollen, dessen Begriff keines anderen Dinges Begriff involvire, ebenso viele Götter mache als Attribute. Spinoza erwidert einfach darauf, dass dem nicht so sei, dass er durch seine Definitionen nur Einen Gott hinstelle, nämlich das aus den unendlichen Attributen oder Substanzen bestehende Wesen. Spinoza hatte in jenen Briefen nicht von seinen unerschaffenen Dingen, von seinen einfachsten ewigen Elementen, wie sie die Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht so klar darlegt, gesprochen. Hätte er dies gethan, hätte er Oldenburg darauf wollen aufmerksam machen, dass diese einfachsten Elemente zu den Attributen oder Substanzen ganz in demselben Verhältniss gedacht werden müssten, wie die Substanzen zu der von ihnen constituirten Gottheit, Oldenburg würde ohne Zweifel behauptet haben, Spinoza mache so viele

Götter, als einfachste unerschaffene Elemente. Spinoza würde hier mit demselben Rechte auf seine Definition der Gottheit als des absolut unendlichen Wesens, das heisst auf die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche, aber nicht absolut unendliche, sondern nur in seiner Art unendliche Wesenheit ausdrückt, gewiesen haben.

Und man möge ja nicht unberücksichtigt lassen, was Oldenburg dazu bewog, Spinoza auf diese Weise gegenüber zu treten, war eine Ueberzeugnng, welche seit mehr als einem Jahrtausend die Gemüther beherrschte, es war jene Ueberzeugung, auf Grund deren allein gegen Spinoza die Anklage des Atheismus konnte laut gemacht werden. Denn, dass es einen Urgrund alles Seins gebe, dass dieser Urgrund wegen dieses Verhältnisses zum Seienden als allein Reales Gott sei, das war und ist die Grundüberzeugung aller monotheistischen Systeme, welche sich von der Einfachheit des Volksglaubens zur speculativen Begründung ihrer dogmatischen Sätze erhoben haben. Seiendes als absolut hinzustellen, und dasselbe als Absolutes dennoch nicht zur Gottheit zu erheben, das war eine Kühnheit, bei welcher Spinoza allerdings Ursache hatte, mit der grössten Vorsicht vorzugehen, wenn er es wagte, davon zu sprechen. Und es ist sehr die Frage, ob man so etwas heute schon ungestraft wagen dürfe. Denn wenn auch von keinem Märtyrerthume die Rede mehr sein kann, man würde das mitleidige Lächeln derjenigen zu fürchten haben, welche, ohne viel Mühe mit ihrer Philosophie gehabt zu haben, der tiefsinnigsten Sätze voll sind, und nicht begreifen können, wie andere nicht im Stande sein wollen, sich bis zu ihrer Höhe zu erheben. Gleichsam als ob es etwas billigeres gebe, als sich in die göttliche Tiefe des Absoluten zu versenken, und von dorther alles zu deduciren, da doch nun einmal ausser ihm nichts ist, von wo aus etwas deducirt werden könnte.

Der Gegensatz der Ansichten, welcher an diesem Punkte sich geltend macht, dringt tief ein in das innerste Wesen der Philosophie. Wir lassen ihn einstweilen bei Seite, um die Frage zu beantworten, was denn bei Spinoza noch zu dem Begriffe des Absoluten hinzutrat, um den Begriff der Gottheit daraus zu machen. Es war in der That nichts anderes, als der Begriff der Vollkom-

menheit, durch welche allein das an sich gleichgiltige Absolute ein Gegenstand, wenn nicht der Verehrung, so doch des Staunens werden konnte. Auch hier ist Spinoza wieder auf dem richtigen Wege, er verlässt ihn aber sogleich, und indem er diese Vollkommenheit allein von ihrer theoretischen Seite auffasst, verdirbt er nicht nur den Begriff der Gottheit, sondern ertheilt auch seinem ganzen Gedankenkreise denjenigen Charakter, aus welchem der Spinozismus mit seiner allein absoluten Gottheit nicht als Inbegriff, sondern als Urgrund aller Dinge hervorspringen konnte. Es war nicht die sittliche Vollkommenheit in ihrer höchsten Vollendung und Würde, welche von ihm an den Begriff des Absoluten herangebracht wurde, es war nichts anders als die kahle Totalität des Seienden, durch welche nur das erreicht wurde und erreicht werden sollte, dass nichts ausserhalb der Gottheit sei, in ihr aber alles nach den ewigen, in der Natur des Seienden begründeten Gesetzen geschehe. Diese Erkenntniss, die Fügsamkeit in diese absolute und darum unwiderstehliche Nothwendigkeit war alles, was er an die Stelle der wahren Sittlichkeit setzte. Für diese hatte er in seinem wissenschaftlichen Systeme nur da eine Stelle, wo er davon spricht, dass die Menschen sich gewöhnt hätten, die natürlichen Dinge als vollkommen oder unvollkommen zu betrachten, mehr aus Vorurtheil, als aus wahrer Kenntniss der Dinge (Eth. IV. Praef.); wo er es für Lüge erklärt, dass die Natur bisweilen fehle oder sündige, und unvollkommene Dinge erzeuge (ibid.). Es findet seine Stelle da, wo er behauptet, dass Gutes und Böses nichts positives in den an sich betrachteten Dingen bezeichne, dass es nichts anderes sei als Denkarten und Begriffe, welche aus der Vergleichung der Dinge mit einander gebildet werden; wo er im Anfange zum ersten Buche der Ethik nicht nur diejenigen tadelt, welche freilich in naiver Einfalt von Gott behaupteten, dass er alles der Menschen wegen, den Menschen aber gedildet habe, um von ihm angebetet zu werden, sondern auch folgendermassen fortfährt: „Dies eine," sagt er an jener Stelle, „werde ich hier zuvor betrachten, indem ich nämlich untersuche, zuerst die Gründe, warum die meisten in diesem Vorurtheile beharren, und alle von Natur so sehr geneigt sind, darin zu fallen. Dann werde ich dessen Falschheit zeigen,

und endlich nachweisen, wie hieraus die Vorurtheile entstanden sind vom Guten und Bösen, von Verdienst und Sünde, von Lob und Tadel, von Ordnung und Unordnung, von Schönheit und Hässlichkeit, und anderem dergleichen. Doch, diess aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, gehört nicht hier her; genug wird es sein, wenn ich das zum Grundsatz nehme, nämlich, dass alle Menschen in Unwissenheit über die Gründe der Dinge geboren werden, alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und alle sich dieses Triebes bewusst sind.“

Solche Grundsätze der Sittenlehre, an welchen in der That kein ethisches Element mehr zu finden ist, hat Spinoza mit der entschiedensten Offenheit und Schroffheit überall gepredigt, wo er Gelegenheit hat davon zu sprechen. Sie bilden das Fundament seiner Rechts- und Staatslehren, denn der Geist, der sich frei gemacht hat von diesen Vorurtheilen über die Güte und Schlechtigkeit der Dinge und Handlungen, macht mit Spinoza die Nützlichkeit zur Grundlage eines allein noch möglichen Unterschiedes in dieser Hinsicht; die Gründe des Rechts fallen ihm mit den ewigen Gesetzen im Gebiete des Geschehens zusammen, das Recht und das Rechte wird gemessen nach der Gewalt, und das Verbotene bleibt nur das, was niemand will, darum, weil es von niemanden gekonnt wird. Spinoza hat diese Grundsätze in so schroffer Nacktheit hingestellt, dass nur eine vollkommne Missdeutung seines Systemes die Natur derselben bezweifeln, daraus das erhabenste, geist- und gedankenreichste machen konnte, was je nur der mensch- Geist über diese Gegenstände gedacht habe. Für den Unbefangenen wird es genügen, das Corollarium der 17ten Proposition im 8ten Buche der Ethik zu citiren, in welchem unumwunden erklärt wird, dass Gott, eigentlich gesprochen, niemanden liebe und niemanden hasse.

In der That, Spinoza konnte von seiner Psychologie aus den Weg in das Gebiet der Ethik nicht finden. Die erfahrungsmässigen Urtheile des täglichen Lebens über Gut und Böse, über Lob und Tadel, über Schönheit und Hässlichkeit, welche die Ausgangspunkte derselben bilden, konnte er freilich nicht als nichtvorhanden ansehn, indem aber seine Psychologie ihm keine Mittel darbot, sie

in ihrer Nothwendigkeit zu begreifen, machte er dieselben zu Vorurtheilen, uud hatte nun nicht weiter nöthig sie anders, als zurückweisend zu behandeln. Unterstützt wurde er in diesem Fehlgriffe durch die allerdings richtige Ueberzeugung, dass eine rein theoretische Untersuchung über die Dinge, wie sie an sich sind und als vollkommen selbstständig betrachtet werden, frei gehalten werden müsse von jeder Rücksicht auf eine ausserhalb des theoretischen Gebietes liegende ästhetische Beurtheilung, nur ging er zu weit, wenn er glaubte, dass diese ästhetische Beurtheilung als erfahrungsmässiges Faktum nicht auch Gegenstand der theoretischen Untersuchung werden könne und werden müsse. Diese schwierigen Untersuchungen kommen freilich nicht in der reinen Metaphysik, sondern erst da zur Sprache, wo die angewendete Metaphysik als Psychologie von der Möglichkeit und Begreiflichkeit der sittlichen Beurtheilung handelt. Hier muss die Metaphysik den Weg in die Ethik finden, so gewiss jene Urtheile keine Vorurtheile sind, so gewiss ihre Allgemeingültigkeit für jedes denkende Wesen unabhängig von jedem metaphysischen Satze aus den eigenthümlichen Principien des ethischen Wissens kann nachgewiesen werden.

Spinoza zog es indessen vor, die Schwierigkeiten, welche er nicht überwinden konnte, dadurch zu beseitigen, dass er die Sittenlehre mit einem Schlage zertrümmerte, um seine Metaphysik dem Namen nach wenigstens an ihre Stelle zu setzen, während Kant in hoher moralischer Würde es vorzog, dem menschlichen Geiste die Entscheidungsfähigkeit über metaphysische Fragen vom Standpunkte des theoretischen Wissens zu nehmen und dem sittlichen Bewusstsein zu übertragen. Auch Kant brachte Ethik und Metaphysik in eine unrichtige Verbindung, darum konnte es ihm nicht gelingen beiden ihre wissenschaftliche Vollendung zu geben. Man darf dies jetzt wohl schon als historische Thatsache hinstellen, ohne die Manen des grossen Mannes zu verletzen. Ihm bleibt deswegen seine Grösse, denn unbestritten bleibt das Verdienst desselben, die Würde des menschlichen Wollens entschieden von dem Begriffe der Nützlichkeit, wie von jedem andern Motive der Klugheit losgerissen zu haben. Darum gereicht es zur grössten Beruhigung, sich auf Kants Namen berufen zu können, wenn es sich um die Behauptung

handelt, dass der Begriff der sittlichen Würde dasjenige sei, was sich mit dem Begriffe des Absoluten verbinden müsse, um einen allen Ansprüchen genügenden Begriff vom höchsten Wesen als Gegenstand der religiösen Verehrung zu ergeben.

Das Zeitalter hat sich mit seinen philosophischen Ansichten und Meinungen auf einen Standpunkt gestellt, auf welchem es weniger gefährlich ist, sich für einen entschiedenen Gottesleugner, für einen entschiedenen Negirer alles wahrhaft Sittlichen zu erklären, als die Behauptung zu wagen, die Philosophie könne einmal dahin gelangen, sich mit dem zur edelsten Einfachheit zurückgeführten Glauben derjenigen zu versöhnen, die keine Ansprüche auf philosophische Bildung machen. Kaum wird man heute denjenigen für einen Philosophen halten wollen, welcher der Ansicht ist, die Philosophie habe nicht blos Fragen zu beantworten, sie habe vorher die Aufgabe zu lösen, die Fragen selbst einer Kritik zu unterwerfen, gewisse Fragen auf dem Gebiete des Wissens sich ganz zu versagen, und sie in das Gebiet des Glaubens zu verweisen, in welchem die nothwendige Ergänzung für das immer mangelhaft bleibende Wissen zu suchen sein werde. Es wird hiebei die Versicherung nur wenig helfen, dass es sich hiebei nicht darum handeln könne und solle, den Glauben zum Regulator des Wissens zu machen, obgleich es leicht wäre, den Nachweis zu führen, dass dasjenige, was als Ergänzung des Wissens zu diesem hinzutritt, nie einen Vorrang vor dem wirklich gewussten beanspruchen könne, sondern stets von der Art werde sein müssen, dass es neben dem wirklich gewussten, es sei dies nun so wenig es wolle, ohne Widerspruch bestehen könne.

Wenn es erlaubt ist, von der Stellung einer solchen Philosophie den Bedürfnissen des Lebens gegenüber zu sprechen, so wird sie allerdings der Anmassung entsagen, dem Menschengeschlechte eine neue Religion zu geben, welche an die Stelle der alten, von vielen Seiten freilich für ganz unhaltbar gehaltenen Religionen gesetzt werden könnte. Indem sie jedem positiven reformatorischen Streben in dieser Richtung entsagt, wird sie sich damit begnügen, die reformatorischen Bestrebungen, wie sie im religiösen Gebiete hervor-

treten müssen, um den echten Kern des Glaubens immer mehr und mehr von den verunstaltenden Schlacken zu säubern, dadurch zu unterstützen, dass sie den Glauben schützt gegen den verderblichen Einfluss falscher Philosopheme, gegen das schändliche Laster der Deutelei, die es versuchen möchte, diesem oder jenem Satze der Dogmatik eine unnatürliche Bedeutung zu geben, um eine scheinbare Uebereinstimmung zwischen gleich falschen religiösen und philosophischen Ansichten zu erzwingen.

Wird sich auf diesem Wege wahrer Erkenntniss das richtige Einverständniss zwischen Religion und Philosophie herausgestellt haben, wird es dem Geistlichen erlaubt sein, Philosoph zu sein, und der Philosoph nicht weiter verhindert sich finden, einen echten religiösen Glauben im Einklang mit seinem Wissen zu bekennen, dann wird die echte Toleranz sich wiederfinden gegen gleichgiltige Abweichung in Nebensachen, mit welchen das nicht durchweg gleiche religiöse Bedürfniss den überall gleichen Hauptgedanken hier so und dort anders wird ausschmücken wollen. Beide werden dann vereinigt und in schönster Harmonie an der weiteren Veredlung des Menschengeschlechts arbeiten können, der Geistliche unter der grossen Menge, in der er die Grundsätze der reinen, wahren Gottesverehrung und die damit so leicht zu verbindenden Lehren der echten Sittlichkeit erhält und verbreitet, — der Philosoph, indem er die Einfacheit solches Glaubens dem geistigen Uebermuthe eines eingebildeten Wissens gegenüber in Schutz nimmt, und die Sphären des wahren Wissens nach ganz anderer Richtung hin erweitert. Der unerträgliche Hochmuth des Pfaffenthums wird verschwinden, er wird keinen Versuch mehr machen, den Inhalt des Glaubens dem Wissen als herrschendes Princip gegenüberzustellen; aber in gleicher Weise wird auch der Uebermuth kosmogonischer Träumereien sich legen, und, wenn man es aufgegeben haben wird, was auf Erden und im Himmel ist, mit dem, alles in einem Punkte umspannen wollenden Denken zu erfassen, wird man auf den Weg der wahren Naturphilosophie gerathen und sich mit den Versuchen begnügen, die interessanten Fragen zu lösen, welche von Seiten des sogenannten exacten Wissens immer noch vergeblich auf Antwort warten. Und könnte man hier die Ansicht aufstellen, dass solche Gegenstände

dem Forscher zwar wichtig erscheinen mögen, doch viel zu wenig Berührungspunkte mit den materiellen Interessen der Menschheit haben, so wird man nur darauf hindeuten dürfen, dass als letzte praktische Beziehungspunkte der Philosophie die Erziehungskunst und die Staatskunst gegenüber treten, um wenigstens einige Zweifel an einer Incompetenz der Philosophie den Lebensinteressen gegenüber rege zu machen.

Ob die Philosophie bald dieses Ziel erreichen werde, wird von der Stimmung abhängen, welche ihr die Gebildeten entgegenbringen. Die Stimmung der Gegenwart allerdings scheint ihr nicht günstig, und doch darf behauptet werden, dass nie ein Zeitalter in dieser Hinsicht zu grösseren Hoffnungen berechtigt habe. Noch ist man zu der Annahme berechtigt, das Interesse Deutschlands für Philosophie sei nur gelähmt, und nicht vernichtet, noch darf man nicht an dem Erfolge jedes Versuches verzweifeln, den Geschmack der Gebildeten für echte philosophische Forschung wieder zu wecken.

Schlimm wäre es freilich, wenn diejenigen, welche solche Forschung zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben, den Muth verloren hätten zu Anstrengungen, die möglicher Weise erfolglos sein könnten, wenn sie schwiegen, weil sie voraussetzen müssten, kein Gehör für ihre Stimme zu finden. Zwar, wenn manche Stimme nicht wieder wird hörbar werden, welche noch vor wenigen Jahren die Alleinherrschaft im Gebiete der Philosophie zu haben wähnte, so wird damit kein grosser Nachtheil verbunden sein. Hoffentlich ist auch aus diesem Gebiete der Druck des Despotismus verschwunden. Die Gegenwart mit ihren theuer erkauften Errungenschaften braucht einen neuen Gedankenkreis, um für ihre zwar edeln, aber nach vielen Seiten hin noch unbestimmten Bestrebungen endlich den richtigen Ausdruck zu finden. Es ist nicht gleichgiltig, ob die Ausbildung dieses neuen Gedankenkreises dem glühenden Fanatismus der Parteien überlassen werde, oder ob derselbe von der viel ruhigeren Wärme des echten wissenschaftlichen Eifers seine endliche Reife erlange. Wenn jene Stimmführer der philosophischen Meinung in dem Bewusstsein ihres so ganz verfehlten

Strebens verstummt sein werden, dann dürften andere Stimmen laut werden, die von ihnen so lange zwar übertönt, aber nicht widerlegt und vernichtet werden konnten, dann dürfte es vielleicht an den Tag kommen, dass deutsches Philosophiren sich um das Menschengeschlecht schon viel grössere Vedienste erworben habe, als man bisher in den weiteren Kreisen zu hoffen wagte. Deutschland darf nicht in die Lage gerathen, dass seine Regierung funfzig Jahre zu spät an die Gelehrten die dringende Aufforderung erlasse, endlich auf die Mittel zu sinnen, durch welche eine gründliche Verbesserung eines tief verdorbenen Gedankreises vielleicht noch herbeigeführt werden könnte.

Schnellpressendruck von Samter & Rathke in Königsberg.

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase.

Nebst einem Anhang:

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.

Von

Richard Avenarius
Dr. ph.

Leipzig,
Eduard Avenarius.
1868.



Meinem theueren Vater

Eduard Avenarius

in kindlicher Dankbarkeit und Liebe

gewidmet.



Vorwort.

Die folgende Abhandlung zerfällt in drei Theile, von denen besonders der erste der Rechtfertigung seiner Mittheilung bedarf, da er, angeregt durch van Vloten's Veröffentlichung*), eine Darstellung der früheren Gestaltung des Spinozischen Pantheismus versucht, nachdem dies, fast unmittelbar vor der vorliegenden Abhandlung, bereits von zwei der bedeutendsten Forscher, *Chr. Sigwart* und *Ad. Trendelenburg*, mit gewohnter Sachkenntniss und kritischem Scharfsinn geschehen ist**). Gewiss würde es der Verfasser dieser Darstellung für Unbescheidenheit halten, seine geringe Arbeit mit den Leistungen jener hochverehrten Männer hinsichtlich des Gegebenen irgendwie vergleichen zu wollen; nur möchte er auf die Art, wie sich seine Darstellung von jenen unterscheidet, zunächst jedoch auf sein Verhältniss zu den erwähnten Untersuchungen mit einigen Worten hinweisen.

---

*) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum; Amstelodami, 1862.

**) Chr. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit; Gotha, 1866. — Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III; Berlin, 1867. Eine vollständige Anführung der v. Vloten's Veröffentlichung betreffenden Litteratur findet sich in dem letzteren Werke p. 277 und 278.

Sehr zu beklagen ist, dass K. Fischer in der zweiten Auflage seiner „Geschichte der neuern Philosophie“ (Bd. I, 2; Heidelberg, 1865) Spinoza's Tractatus de Deo et homine nicht berücksichtigt hat; nicht allein würden wir ihm viele geistreiche Bemerkungen zu verdanken, sondern auch keine nunmehr vorhandene Fehler in seiner Darstellung zu bedauern haben.

Was Trendelenburg's Darstellung betrifft, so sei als subjectiver Entschuldigungsgrund angeführt, dass der Verfasser der vorliegenden Abhandlung von dem Erscheinen jener erst erfuhr, als die seine nahezu beendet war, so dass er sich mit Trendelenburg's Arbeit überhaupt nur nach Vollendung der eigenen bekannt machen konnte; jedoch sind, wo es nöthig schien, noch nachträglich Verweise auf Trendelenburg's Schrift hinzugefügt worden. Verhält sich daher die folgende Darstellung Trendelenburg gegenüber vollkommen selbständig, so findet das umgekehrte Verhältniss in Bezug auf Sigwart statt. Der Verfasser bekennt gern, Sigwart's Schrift viel und namentlich dessen Untersuchungen „über die Quellen der Gedanken des Tractatus de Deo et homine" den eigenen Standpunkt insofern zu verdanken, als er das Resultat derselben acceptirt hat, und sich zunächst nur darin von Sigwart's Darstellung zu unterscheiden, dass er bei der eigenen von dem Standpunkte *ausgeht*, den Sigwart im Lauf der Darstellung erst zu gewinnen sucht und gewinnt: nämlich von der Ansicht, dass Spinoza in hohem Grade beim Eintreten in die Entwickelung eigener Anschauungen von Giordano Bruno abhängig gewesen sei; diese Ansicht ist denn öfters als erklärendes Princip herangezogen worden und führte mittelbar zu der weiteren Annahme, dass Spinoza nie Cartesianer gewesen sei. Ausserdem unterscheidet sich die folgende Darstellung von derjenigen Sigwart's, bezüglich Trendelenburg's, dadurch, dass sie weniger eine ausführliche Auseinandersetzung und stete Vergleichung der früheren Form des Spinozismus mit der Ethik, als überhaupt nur eine historische Darlegung des Entwickelungsprocesses des Spinozischen Pantheismus bis zum Eintritt in die letzte Phase desselben beabsichtigt; ferner u. a. dadurch, dass sie hierbei die Bestimmungen der Dialog-Fragmente und des Tractatus de Deo et homine nicht als neben einander gültig und der Darstellung durch einander fähig auffasst, vielmehr die Dialoge aus jenem Tractat gänzlich losgelöst, für

sich und als eine völlig selbständige Phase ausmachend betrachtet. Hieraus ergiebt sich ein weiterer Unterschied: die durchgeführte Scheidung der gesammten Entwickelung des Spinozischen Pantheismus in drei selbständige, für sich zu betrachtende Phasen — eine Eintheilung, auf welche sodann in der Darstellung fortwährend Rücksicht genommen ist und welche ebenfalls als erklärendes Moment bei eigenthümlichen und widersprechenden Erscheinungen im Spinozismus herangezogen ward. Ein anderer unterscheidender Gesichtspunkt ist in der durchgehenden Berücksichtigung der Identität enthalten, welche zwischen den grundlegenden Prädicats-Begriffen Spinoza's besteht; überhaupt ist versucht worden, nicht allein die Bildungsgründe der hauptsächlichsten Begriffe und Anschauungen Spinoza's, sondern auch die Motive der Entwickelung im Allgemeinen anzudeuten. Somit glaubt der Verfasser, für seine Darstellung eine, wenn auch untergeordnete, Berechtigung auch nach den Arbeiten Sigwart's und Trendelenburg's erhoffen zu dürfen.

Was den zweiten Theil der folgenden Abhandlung betrifft, so bezweckt er hauptsächlich, einen Einblick in den Process zu gewähren, in dem sich die zweite Phase zur dritten und zwar zu ganz entgegengesetzten Bestimmungen umbildete. Namentlich hat die Frage: „durch welchen Gedankengang ward die reale Causalität, wie sie in der zweiten Phase auftritt, zu jener logischen Abhängigkeit, die in der Ethik den Tadel der Kritik so vielfach erregt hat?“ die Aufmerksamkeit des Verfassers in Anspruch genommen und er gesteht offen, dass er die Erklärung dieser seltsamen Erscheinung lange vergeblich suchte und ihn nur ein wiederholtes Zusammenstellen und Vergleichen aller Symptome endlich auf den Weg leitete, auf dem sich jetzt, wie er hofft, die Erklärung ziemlich von selbst ergiebt. — Ein Nebenzweck des Verfassers bei den Untersuchungen des zweiten Theiles war der Wunsch, auch seinerseits ein Scherflein zu einer historischen Kritik Spinoza's beizutragen, die natürlich

die vielfachen Fehler dieses Philosophen nicht vertuschen oder beschönigen soll, wohl aber sie ihm nicht allein zur Last legen möchte. Brauchte es doch z. B. noch eines vollen Jahrhunderts, um jene eigenthümliche Ontologie, die in Spinoza so maassgebend auftritt, zu widerlegen — und selbst heute ist diese Widerlegung noch nicht allgemein anerkannt!

Von den Kritiken, die ich zu dem obigen Zweck consultirte, verdanke ich namentlich derjenigen Herbart's*) mannichfache Winke — einer Kritik, von der nur zu bedauern bleibt, dass sie zu einer Zeit entstand, wo gerade die eifrigsten Freunde Spinoza's diesem am meisten schadeten, indem sie durch eine extreme Verehrung desselben die Gegner zu einer um so schärferen Polemik drängten. Die jüngere Generation erfährt von der Heftigkeit dieses Streites nur durch die Geschichte; für sie greift dieser Kampf nicht mehr tiefbewegend in die Gemüthssphäre ein und so hat sie die Aufgabe, mehr und mehr eine rein objective Beurtheilung auszubilden — was denn auch durch hervorragende Forscher bereits schon vielfach geschehen ist.

Der Anhang der Abhandlung endlich enthält einen Versuch, für Spinoza's ältere Schriften Reihenfolge und annähernde Daten der Abfassungszeit aufzufinden; der Verfasser würde sich glücklich schätzen, wenn er mit diesem Versuch die Aufmerksamkeit auf ein in biographischer und historisch-kritischer Hinsicht nicht werthloses Moment für das Verständniss der Entwickelung Spinoza's gelenkt hätte.

---

*) Schriften zur Metaphysik Werke, Bd. III, p. 158 ff.

Leipzig, den 3. Juli 1868.

R. A.

Inhalt.

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.

Ueber das Verhältniss der zweiten Phase des Spinozischen Pantheismus zur dritten.

Anhang.

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.

§ 1.

Einige orientirende Bemerkungen über die Genesis des Spinozischen Problems.

Das allgemeine Problem der All-Einheit kann auf sehr mannichfache Weise gefasst und zu lösen versucht werden; als eine der hervorragendsten und geschichtlich wichtigsten Arten der Fassung und Lösung des allgemeinen Problems stellt sich der Spinozismus dar, dessen besonderes Problem sich auf die Einheit Gottes und der Welt bezieht. Auch dieses Problem kann wiederum verschieden gefasst und zu lösen versucht werden und diese besondere Fassung und Lösungsweise, die die Aufgabe eines Systems bilden, sind zugleich dessen Grundproblem, welches die Fassung und Lösungsweise aller einzelnen Probleme in gewissem Maasse bestimmt.

Stellung, Fassung und Lösungsweise eines solchen Grundproblems hängen von den ineinanderwirkenden Bedingungen des Wissenskreises und der Anschauungssphäre einer Zeit, der Individualität des Denkers und der zunächst generellen, dann speciellen Beschaffenheit des Problems selbst ab. Diese Bedingungen hier aufzuzeigen und als mehr oder minder nothwendige Folge derselben den Spinozismus abzuleiten, würde die der vorliegenden Abhandlung gezogenen Grenzen weit überschreiten; doch sei mir an einzelne orientirende Hauptpunkte zu erinnern gestattet.

Spinoza's Zeitalter ist vorbereitet durch ein äusserst fruchtbares Aufblühen der Wissenschaften, sowohl der „Humaniora“ als namentlich der Naturwissenschaft und Mathematik. Das naturwissenschaftliche vereinigte sich bald mit dem theologischen Interesse, und es verschmilzt, unter dem Einflusse platonischer und neuplatonischer Doctrinen, Naturphilosophie mit Theosophie; das Denken nimmt in Folge dieser Verschmelzung eine mehr und mehr pantheistische Richtung: einer ihrer hervorragendsten Vertreter ist Giordano Bruno. Ein Zeitgenosse des Letzteren und wie er von der emporblühenden Naturwissenschaft beeinflusst, aber als Ausdruck der Reaction gegen die theosophische Richtung, tritt der Gründer des Empirismus Baco von Verulam auf, der auf Scheidung der religiösen und wissenschaftlichen Interessen dringt und in Hinsicht auf diese die empirisch-inductive Methode empfiehlt. Als Vermittelung beider Richtungen, weil im Glauben an die Verträglichkeit derselben, kann Descartes aufgefasst werden, der von der empirischen Thatsache der Existenz seiner selbst vermittelst des von der Scholastik herstammenden und seiner Zeit eigenen Ontologismus zur Thatsache der Existenz Gottes zu gelangen sucht — äusserlich und ausdrücklich dualistisch, innerlich und factisch mit dem Keim des Pantheismus, zu dem auch die Consequenzen mehr und mehr führten.

In die so gestaltete philosophische Zeit, die, soweit sie überhaupt wissenschaftlich-philosophische und religiöse Interessen vereinen wollte, dem Pantheismus entgegentrieb, trat der kabbalistisch-theosophisch angeregte Spinoza ein: er empfand die Verwandtschaft der kabbalistischen und neuplatonischen Anschauung und übernahm so die pantheistische Richtung, die er zum vollendenden Abschluss bringen sollte.

Jedoch seine Zeit richtete Spinoza's Denken nicht allein auf das pantheistische Problem, das sich für den klar angelegten Kopf allmählich aus der überlieferten mystischen Vorstellung einer Vereinigung mit Gott durch

die Liebe Gottes herausbilden musste; sie überlieferte ihm auch die besondere Fassung dieses Problems. Zunächst, die Zeit war (wenigstens ihrem Bewusstsein nach) realistisch; die Natur lag vor, ihrem Studium widmete man sich mit begeistertem Eifer, an sie knüpfte das philosophische Denken an, um allmählich ihre bewunderten Eigenschaften in's Unendliche zu steigern. Die so herausgebildete Idee des Weltalls, von Copernicus in die Wissenschaft gewissermaassen eingeführt, riss in ihrer imposanten Grossartigkeit die Geister hin, so dass man in Betrachtung der Unendlichkeit der Welt, die von keinen Grenzen eingeschlossen sein konnte, immer mehr und mehr auch die Grenzen verwischte, die man sonst zwischen der Natur und der Gottheit gezogen hatte.

Dieser Gedanke der unbeschränkten, Alles umfassenden, unendlichen Natur (und die zugleich mit diesem Begriff verbundene Eintheilung in Substanzen und Modi oder Affectionen) war eine weitere Ueberlieferung, die Spinoza erhielt, und die für ihn von grosser Bedeutung wurde.

Hatte man, indem man mit mehr oder weniger Bewusstsein die Idee (den Begriff) der Welt bildete, die Existenz der Welt als unmittelbar gegeben betrachten können, so verhielt es sich anders mit der Idee (dem Begriffe) Gottes. Nicht etwa, als ob die *Existenz* Gottes in Frage gestellt werden dürfe — die Annahme derselben lag im Zeitbewusstsein — aber die Beweisbarkeit der Existenz Gottes wurde in Frage und Untersuchung gezogen. Wie es einer Uebergangszeit eigen, verräth die naturphilosophisch-theosophische Richtung hier ein Schwanken, und so hebt Bruno die Grenze zwischen Welt und Gott bald pantheistisch auf, bald setzt er sie als Grenze der Erkennbarkeit, so dass es zur Erkenntniss der jenseits jener Grenze liegenden Gottheit des Glaubens und der übernatürlichen Erleuchtung bedarf. So lange Spinoza unter dem

Einfluss dieser Richtung stand, vibrirt diese Schwankung in ihm fort. — Eine sichrere Stellung der Idee Gottes gegenüber nahm Descartes ein, dessen Drang nach Gewissheit ihn nach wirklichen Beweisen suchen und scheinbar auch mehrere finden liess, von denen dann der mathematisch geschulte Denker bald den *ontologischen Beweis* an die Spitze stellte.

So theilte Spinoza mit seinen Vorgängern nicht nur die allgemeine Erbschaft der Idee Gottes, sondern er übernahm bald auch den Descartischen Begriff Gottes und als eng damit verbundenes Correlat den Ontologismus; nicht als ob der Ontologismus Spinoza's nur aus dem Descartes' herrühre, vielmehr war die ontologistische Denkweise, namentlich die Vorstellung, dass das *Sein* eines Dinges eine Eigenschaft, Bestimmung desselben unter andern und dass die Essenzen der Dinge von ewig her seien, der ganzen Zeit gemein. Hiermit fand Spinoza nicht nur das andere Glied seines Problems vor: die Existenz und den Begriff Gottes, sondern auch den Hinweis auf die Lösungsweise: nämlich den Ontologismus.[1]) Soweit ist Spinoza Kind seiner Zeit; ihre Probleme concentrirten sich in seinem starken und umfassenden Geiste zu dem einen grossen Problem, welches wir als das Grundproblem des Spinozismus erkennen: Vereinigung der Idee des Weltalls (des Begriffs der Natur) und der Idee Gottes (des Begriffs Gottes) vermittelst des Ontologismus.[2])

---

[1]) Ich verstehe hier und an andern Stellen unter „Ontologismus" die specielle Lehre von dem Sein als einer besonderen Eigenschaft, die eventuell zu den ewig seienden Essenzen hinzuzutreten vermag, und von den verschiedenen Graden der Realität.

[2]) In der vorliegenden Betrachtung habe ich die Einflüsse der dritten Richtung des Zeitalters übergangen, weil sie sich vorwiegend auf Spinoza's Lehre vom Staat, dem Recht und der Gesellschaft, nicht auf die Metaphysik beziehen.

§ 2.

Ueber die Identität der Spinozischen drei Prädicats-Grundbegriffe und ihr Verhältniss zu den Subjects-Grundbegriffen.

Den historischen Bemerkungen über die Ueberlieferung der Spinozischen Grundbegriffe mögen einige erläuternde Bemerkungen über Art und Verwandtschaft dieser Begriffe folgen.

Mit dem Subjects-Grundbegriff der Natur war der Prädicats-Grundbegriff der Unendlichkeit, mit dem Subjects-Grundbegriff Gottes der Prädicats-Grundbegriff der Vollkommenheit, mit beiden Begriffen der der Realität verbunden. Es konnte nicht ausbleiben, dass man, als man den Begriff der Unendlichkeit, d. h. einen Begriff, den man bisher für Gott „reservirt" hatte,[3] der Natur beilegte, auch andere Prädicate des höchsten, aber nicht mehr ausschliesslich unendlichen Wesens, zunächst seine Vollkommenheit und so zu sagen Totalrealität, der unendlichen Natur zuschrieb und schliesslich fand, dass Gott und Natur dieselben Prädicate hätten, mithin identisch seien. Freilich vollzog sich ein so gewaltiger Process nur langsam; denn wenn er sich auch unaufhaltsam seinem Resultate zudrängte, so standen doch der klaren Erkenntniss und Anerkennung dieses Resultats mannichfache subjective und äussere, bewusste und unbewusste Gründe entgegen.

Allein es war nicht nur die ursprüngliche Verwechselung des Indefinitum mit dem Infinitum, woraus sich jenes pantheistische Ergebniss entwickelte; dazu wirkten noch andere Sätze mit, die man aus der Scholastik übernahm und deren Bedeutung in ihrer neuen Verbindung gewiss nur allmählich zum Bewusstsein kam. Solche Lehren sind: Das Sein ist eine Eigenschaft unter anderen; das Sein ist eine Vollkommenheit; je vollkommener ein Ding ist, je mehr Realität hat es, und umgekehrt; Nichtsein ist eine Unvollkommenheit;

---

[3]) So sagt noch Descartes, Princ. philos. I, 27: Ut nomen infiniti soli Deo reservemus.

das Nichts hat keine Prädicate; aus Nichts wird Nichts; was keine Ursache ausser sich hat, ist Ursache seiner selbst; die Essenzen der Dinge sind von ewig her u. a.

Betrachten wir mit Hinweglassung der Subjectsbegriffe nur die drei hierher gehörigen Prädicatsbegriffe des Unendlichen, des Allervollkommensten und Allerrealsten für sich und prüfen wir, wie weit sie in der That gleich gesetzt werden konnten.

Das *Unendliche* hat keine Schranken, daher umfasst es Alles; Alles ist in ihm, nichts ist ausser ihm; was nicht in ihm ist, ist nichts; seine Negation ist das Nichts;[4]) demnach ist das Unendliche blos Eines, denn sonst gäbe es ein Anderes ausser dem Unendlichen, was es beschränken müsste; da es kein anderes Unendliche giebt, kann es nicht hervorgebracht sein; überhaupt kann seine Ursache nicht ausser ihm liegen, weil es nichts ausser ihm geben kann: es ist somit Ursache seiner selbst; als nie hervorgebracht ist es von Ewigkeit her; als Alles enthaltend ist es Inbegriff der Macht; es kann nichts leiden, denn nichts kann von Aussen her auf dasselbe wirken;[5]) dem Unendlichen kann nichts zugefügt, noch genommen werden; es kann daher nicht vermehrt, aber auch nicht vermindert werden, und ist also unveränderlich, unvergänglich, ewig; da ausser ihm nur das prädicatlose Nichts ist, enthält das Unendliche jede Vollkommenheit und ist somit höchst vollkommen oder das Allervollkommenste und, als alle Realität umfassend, Totalität der Realität oder das Allerrealste.

Das *höchst Vollkommene* oder *Allervollkommenste* umfasst alle Vollkommenheiten; folglich existirt es, denn Sein ist eine Vollkommenheit; es existirt von ewig her, denn Nichtsein ist eine Unvollkommenheit; es ist daher nicht

---

[4]) Brunonisch-Spinozische Bestimmungen; vergl. § 4.

[5]) So schon Bruno (opp. it. ed. Wagner, I. 280): Non è alterabile in altra disposizione, per che non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione.

Wirkung einer frühern oder äussern Ursache, sondern Ursache seiner selbst; auch müsste die Ursache gleiche Vollkommenheit haben, die es selbst hat, und dann existirten zwei höchste Vollkommenheiten, was nicht möglich, da jeder die Vollkommenheiten fehlten, die die andere hat; aus demselben Grunde ist das Allervollkommenste nur Eines, ja, diese Einheit macht es erst zum Allervollkommensten; es kann nicht nichtsein, denn Nichtseinkönnen ist Unvollkommenheit, es ist daher ewig; da es ewig höchst vollkommen ist, kann sich seine Vollkommenheit nicht vermindern, sie kann sich aber auch nicht vermehren, denn es ist bereits von ewig her höchst vollkommen; es ist daher unveränderlich; es kann nicht leiden, denn Leiden ist eine Unvollkommenheit; es hat dagegen alle Macht, denn Macht ist Vollkommenheit; es ist ohne Negation, denn eine solche würde seine höchste Vollkommenheit aufheben, die doch ewig ist; es ist ohne Beschränkung, denn Beschränkung ist Negation, und weil ohne Schranke und Negation, ist es unendlich; da es alle Vollkommenheiten umfasst und Realität Vollkommenheit ist, umfasst es alle Realitäten und ist somit Inbegriff des Seienden, Totalität der Realität, mithin höchste Realität.

Das *Allerrealste* umfasst alle Realitäten, denn sonst fehlte ihm ein Reales und es wäre nicht das Allerrealste; da es nicht aus Nichts ist, ist seine Ursache ewig; da es keine Realität ausser ihm giebt, hat es keine äussere Ursache, ist mithin Ursache seiner selbst; auch müsste seine Ursache die gleiche Realität als es selbst haben, und dann wäre keines das Allerrealste; da es demnach keine Realität giebt, die nicht sein wäre, ist es Eines, nur vermöge dieser Einheit ist es das Allerrealste; könnte die Realität desselben vermehrt werden, so wäre es vorher nicht das Allerrealste gewesen — und woher sollte sie auch vermehrt werden, da aus Nichts Nichts kommt? Sie kann aber auch nicht vermindert werden, denn wohin sollte sie eine ihrer

Realitäten entlassen? Daher ist das Allerrealste unveränderlich und ewig. Da es ausser ihm nichts Reales giebt, kann es nicht leiden; als Inbegriff aller Realitäten umfasst es alle realen Vollkommenheiten und ist daher das Allervollkommenste oder höchst vollkommen, und da es als Totalität der Realität nicht beschränkt werden kann, denn es giebt ausser ihm nichts Reales, was es beschränken könnte, so ist es unendlich.

So sind denn schliesslich die so gefassten Begriffe völlig gleich, denn sie drücken eben nur von verschiedenen Gesichtspunkten den Begriff der Gesammtheit des Seienden oder des Seienden schlechthin aus.

Wie diese Gleichsetzung nur durch den Ontologismus möglich war, so entnimmt aus ihr der Ontologismus wieder seine wichtigsten Schlüsse, und zwar sowohl durch einfache Umkehr einzelner Bestimmungen, als durch Herausbildung mehrwerthiger Mittelbegriffe. So entstehen einerseits Sätze wie: was Ursache seiner selbst ist, ist unendlich — höchst vollkommen — totalreal; alle (wahre) Einheit ist unendlich u. s. w. Was andererseits die zu bildenden Mittelbegriffe anbelangt, so handelt es sich nur darum, einem angenommenen Begriffe eines der vielen Prädicate zu sichern, die einem der Subjects-Grundbegriffe zukommen, um diesen Begriff sodann zunächst dem betreffenden, sodann allen Subjects-Grundbegriffen gleichzusetzen, denn in dem angegebenen Gewebe von Bestimmungen ist jede einzelne so mit dem Ganzen verflochten, dass sie nur als abgekürzter Ausdruck dafür erscheinen könnte. So ist mit dem Begriffe der unendlichen Natur, als Inbegriff der Substanzen, die Unendlichkeit, Ewigkeit, Ursachlosigkeit, Einheit der Substanz gesetzt; mit der unendlichen Substanz deren Einheit, Ursachlosigkeit, Ewigkeit; oder mit der ursachlosen Substanz ist deren Ewigkeit, Unendlichkeit, Einheit gesetzt, wodurch der Begriff der so prädicirten Substanz identisch dem Begriffe der Natur wird. Ueberhaupt ist mit dem Ursachlosen

das Ewige, Unendliche, Eine, mit dem Unendlichen das Ursachlose, Ewige, Eine, gesetzt u. s. w.

Wenden wir nun das Gesagte auf Spinoza's Problem an, so übersehen wir sogleich die Bedeutung, die es für Spinoza hat, wenn er entweder von dem Begriffe der Natur oder Gottes oder der Substanz ausgeht; denn je nachdem er mit einem dieser Subjects-Grundbegriffe oder einem ihnen gleichen Mittelbegriff eines der Prädicate, die diesen Begriffen zu Gebote stehen, verbindet, schliesst er auf andere Prädicate und durch deren Identität auf die Identität der Subjects-Grundbegriffe. Spinoza selbst ist sich der Einfachheit seines Verfahrens durchaus nicht bewusst; so erscheint denn sein Beweisgang in den beiden ersten Lösungen seines Problems complicirter und zuweilen verworren, lässt sich aber durch die gegebene Darstellung meist leicht auf die einfachen Verhältnisse reduciren.

---

§ 3.

Eintheilung des Entwickelungsprocesses des Spinozischen Pantheismus in drei Phasen.

Aus dem im vorigen Paragraphen Gegebenen erhellt, wie viele und verschiedene Begriffe jedes Problem, das im Allgemeinen auf die Vereinigung so weiter und dehnbarer Begriffe, wie die dort entwickelten, abzielt, als Ausgangspunkt zu seiner Lösung wählen kann — je nachdem der eine oder der andere der vielen involvirten und involvirenden Begriffe für gegeben gehalten wird. So kann denn auch, wenn schon durch seine Besonderheit beschränkt, das Problem des Pantheismus, die Einheit Gottes und der Welt, von verschiedenen Ausgangspunkten aus zu lösen versucht werden, je nachdem der eine oder der andere Begriff, oder ein beiden verwandter Mittelbegriff als gegeben betrachtet wird. Welcher Ausgangspunkt aber sodann factisch gewählt wurde, das konnte unmöglich für den Charakter des damit

begründeten Pantheismus gleichgültig bleiben, zumal mit der Wahl desselben auch die des Zielpunktes mitbestimmt war; vielleicht hat sogar die Verschiedenheit der betreffenden Form des Pantheismus die Wahl des Ausgangspunktes mehr bestimmt, als umgekehrt der Ausgangspunkt den Charakter des Pantheismus. In beiden Fällen dürfen wir jedoch — sollten sich in der Entwickelung eines pantheistischen Systems je nach der Stufe der Entwickelung verschiedene Ausgangspunkte vorfinden — im jeweiligen Ausgangspunkt ein leicht erkenntliches Merkmal eines mehr oder weniger verschiedenen Charakters des betreffenden Systems erwarten.

Welchen der verschiedenen möglichen Ausgangspunkte wählte nun Spinoza? Zeigt die gesammte Entwickelung seines Pantheismus nur verschiedene Weiterbildungsversuche von dem einmal gewählten ersten Ausgangspunkt, oder erfuhr die Gestaltung seines Systems maassgebende Veränderungen? Für Spinoza waren, wie wir sahen, beide Glieder seines Problems gegeben, und er konnte sowohl von der Welt als von Gott ausgehen, oder auch er fand einen Mittelbegriff, der sich sowohl mit dem Begriff der Welt als mit dem Gottes in Verbindung setzen liess, und machte diesen zum Ausgangspunkt. So lange man den Spinozischen Pantheismus nur aus der Ethik, resp. den Briefen kannte, schien Spinoza allein den letzten Weg betreten zu haben; die Auffindung des Tractatus brevis de Deo et homine lässt indessen erkennen, dass uns in der Ethik nur die letzte Phase eines langen Entwickelungsprocesses vorliegt und dass sich im Verlauf desselben Spinoza's pantheistischer Grundgedanke in völlig verschiedenen charakteristischen Formen ausgedrückt hat — Formen, die, wie sich zeigen wird, im engsten Zusammenhange mit dem jeweiligen Charakter des gewählten Ausgangspunktes erscheinen. Scheiden wir nämlich aus dem Tractatus de Deo et homine die Dialog-Fragmente als ihrem Wesen nach verschiedene, selbständige, einer früheren Entwickelungsstufe entnommene Einschiebsel aus und überblicken

wir den ganzen Entwickelungsprocess des Spinozischen Pantheismus, wie er sich in sämmtlichen Fragmenten, den beiden systematischen Hauptschriften und den Briefen darstellt, so erhalten wir die merkwürdige Thatsache, dass Spinoza nicht allein drei verschiedene Darstellungen seiner philosophischen Weltanschauung gegeben, sondern überhaupt drei wesentlich verschiedene Lösungen seines Grundproblems versucht hat, indem er, den erwähnten Verhältnissen gemäss, drei verschiedene Ausgangspunkte wählte, und zwar zuerst den Begriff der Natur, sodann den Begriff Gottes und zuletzt den der Substanz. Da nun der vorwiegende Charakter der jedesmaligen Phase des Spinozischen Pantheismus eng verbunden mit und leicht erkenntlich an dem jedesmaligen Ausgangspunkt erscheint, so können wir, indem wir die Art der besondern Lösung mit dem gemeinschaftlichen Problem in Verbindung setzen, die Phasen bezeichnen als

I. Phase: Naturalistische All-Einheit,
II. Phase: Theistische All-Einheit,
III. Phase: Substanzialistische All-Einheit,

wobei die Ausdrücke: naturalistisch u. s. w. immer nur relativ zu verstehen sind, denn jede Phase ist zugleich theistisch u. s. w.

Unsere Aufgabe wird es nun sein, nachdem wir im Vorhergehenden die nothwendigsten Andeutungen über das Auftreten des Problems selbst zu geben versuchten, den Spinozischen Pantheismus durch die beiden ersten Phasen seiner Entwickelung zu begleiten.

---

§ 4.

Darstellung der ersten Phase nach den Dialog-Fragmenten: Darlegung der All-Einheit.

Für die *erste Phase des Spinozischen Pantheismus* zeugen uns leider nur zwei Fragmente von Dialogen, deren Inhalt

unser Philosoph, selbst bereits in der zweiten Phase seiner Entwickelung stehend, noch beibehalten zu können glaubte und sie als erläuternde Episode, den Gang der Darlegung unterbrechend und deren Resultate zum Theil sogar anticipirend, in den Tractatus de Deo et homine einschob.[6]) Der erste dieser Dialoge findet zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begehrlichkeit statt; die Personen des zweiten Dialoges sind Erasmus und Theophilus.

Sehen wir nun, wie sich der Pantheismus Spinoza's in seiner ersten Phase darstellt!

Das Wesen (ens), von dessen Vollkommenheit als Object die des Verstandes und mittelbar die der Liebe abhängt, ist die *Natur;* sie ist höchst vollkommen und in ihrem Ganzen unendlich. Dies begründet die Vernunft (p. 36): Ego quidem verum esse non dubito, nam si naturam terminare volumus, nihilo eam terminare debemus (quod absurdum est), et hoc cum sequentibus attributis, nempe quod sit unum, aeternum, per se infinitum. Quam absurditatem evitamus, ponentes eam esse unitatem aeternam, infinitam, omnipotentem, etc. naturam nempe infinitam et omnia in ea comprehensa; cujus negationem nihil vocamus. Wir sehen, ähnlich wie bei Giordano Bruno ist der Begriff der Natur zur Idee des Weltalls geworden; diese Idee erweist sich freilich, nach der in § 2. angegebenen Gedankenverbindung, für Spinoza sehr fruchtbar — nach ihr ist die Natur eine ewige Einheit, sie ist unendlich, Inbegriff der Macht; Alles, was *nicht* Natur ist, ist überhaupt Nichts, folglich gehört Alles, was ist, zur Einen Natur. Hiermit ist die All-Einheit fertig, freilich nur eine naturalistische, keine pantheistische — wie wird sie zur letzteren? Das ergiebt sich erst aus einer nähern Betrachtung der Einheit.

Im Gegensatz nämlich zur Begehrlichkeit, die nicht die Einheit, sondern die Verschiedenheit in der Natur sieht, —

---

[6]) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum. Amstelodami 1862. pag. 36—50.

denn sie sieht, dass die denkende Substanz mit der ausgedehnten keine Gemeinschaft hat und die eine die andere beschränke — behauptet die Vernunft die Einheit der Substanz, von der sie sagt (pag. 38): clare nonnisi unam existere vides, quae per se ipsa existit omniumque aliorum attributorum conservatrix (holländisch: onderhouder) est. Si vero corporale et intellectuale (holländisch: verstandige) substantias nominare vis, quod ad modos qui inde dependent, illa etiam modos voces oportet, quod ad substantiam a qua pendent; non enim tamquam per se existentia a te concipiuntur, at eodem modo quo velle, sentire, intelligere, amare etc. diversi illius modi sunt substantiae quam tu cogitantem nominas, ad quam tu omnia ista refers unumque ex iis efficis; ita et ego ipsis tuis argumentis concludo infinitam extensionem et cogitationem cum aliis attributis infinitis; vel, secundum tuam rationem dicendi, substantiis, nihil aliud esse quam modos entis illius unici, aeterni, infiniti et a se existentis, in quo omnia unum et unicum sunt, et extra quam unitatem nulla res fingi potest.

Ich habe die ganze Stelle wiedergegeben, weil sie allein begreiflich macht, wie Spinoza mit dem Begriff der Natur plötzlich den Gottes in Verbindung setzen kann. Zunächst finden wir hier den Ontologismus bereits involvirt; die Substanz existirt durch sich selbst und wird als durch sich selbst existirend begriffen: dasselbe gilt aber nicht von den Attributen, der Ausdehnung und dem Denken; im Gegentheil, diese stehen in demselben Abhängigkeitsverhältnisse zur Substanz, in dem die Modi zu ihnen stehen. Diese Abhängigkeit ist indess keine blos logische, sondern eine reale, denn es heisst im Gegensatze zur Substanz, die durch sich selbst besteht und „van alle andere eigenschappen een onderhouder is“, von den Attributen ausdrücklich, dass sie nicht als durch sich selbst existirend begriffen werden. Hiermit ist denn mit dem Begriffe der Substanz der des durch sich Existirens und der Causalität in Verbindung gebracht,

welcher letztere Begriff, wie Spinoza durch die Vernunft darthun lässt, bei der angenommenen All-Einheit freilich nicht anwendbar wäre, wenn es nur eine causa transiens gäbe: Gott aber ist die causa immanens.[7])

Ist somit auch die Thatsache der Verbindung der Begriffe der Natur und Gottes festgestellt, so ist doch nicht zu leugnen, dass der Begriff Gottes nur unvermittelt und äusserlich herangebracht erscheint. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass wir hier nur Fragmente und in diesen keine systematische Darstellung vor uns haben. Ich vermuthe, dass sich Spinoza die Verbindung der betreffenden Begriffe genauer so dachte:

Die *Natur* ist allmächtig, unendlich, Eine; die Einheit der Natur geht hervor aus der Einheit der *Substanz*, deren Attribute in Gemeinschaft mit einander stehen, ohne sich zu beschränken. Die Eine Substanz, als Hervorbringerin der Attribute und mittelbar der Modi, kann selbst nicht hervorgebracht, sie muss durch sich selbst sein; *Gott* allein aber ist, seinem allgemein angenommenen Begriffe nach, nicht hervorgebracht, sondern durch sich selbst;[8]) er ist die Ursache aller Dinge und in Bezug auf das, was er unmittelbar durch seine Existenz hervorbringt, causa prior.[9])

Hieraus folgt denn für Spinoza, dass das, was aller

---

[7]) Supplem. pag. 40 f.: Dicis igitur causam, quippe quae sit causatrix effectuum, extra eos esse debere; et hoc ideo dicis, quia transeuntem tantum causam non vero immanentem cognoscis, quae postrema nihil omnino extra se producit; ex. c. intellectus qui est causa suarum idearum; quare et a me, quousque ejus ideae inde pendeant, causa, et iterum quoad existentiam idearum, totum appellatur. Sic et Deus qui cum effectibus vel creaturis suis non alia quam causa immanens est, et etiam totum quod ad secundam observationem.

[8]) In einer den Anschauungen Bruno's noch sehr nahe stehenden Stelle des Tractatus heisst es z. B. unmittelbar hintereinander (pag. 18): talis substantia, quae de se ipsa existeret. Dico igitur illam per causam suam determinatam esse, quae causa necessario est Deus.

[9]) Dialog. II. pag. 42.

Dinge Ursache ist, gleich dem ist, was keine Ursache hat, und dass daher Gott die Eine Substanz ist.

Dies scheint die Beweisführung zu sein, wie sie Spinoza beabsichtigte; wir sehen, es werden einzelne Prädicate eines Subjects-Grundbegriffes (hier der „Natur“ oder „Substanz“) angenommen und von diesen auf solche geschlossen, die nach der gewöhnlichen Annahme zugleich einem andern Subjects-Grundbegriff (hier „Gott“) zukommen und sodann die Subjects-Grundbegriffe gleichgesetzt. Dieser Beweisführung liegt der Gedankengang, bewusst oder unbewusst, zu Grunde, dessen relative Berechtigung in § 2. behandelt wurde und der klarer im Tractatus de Deo et homine durchbricht: die Prädicatsbestimmungen sind identisch, also sind es auch ihre Subjects-Begriffe.

---

§ 5.

Fortsetzung: weitere metaphysische Bestimmungen der ersten Phase.

Aus dem zweiten Dialog sind noch folgende Sätze anzumerken: Alle Attribute, welche von einer andern Ursache nicht abhängen und zu deren Beschreibung kein Gattungsbegriff (genus, geslacht) nöthig ist, gehören zum Wesen Gottes (pag. 46; hierin liegt ein Fortschritt gegen den ersten Dialog, siehe oben pag. 13); die geschaffenen Dinge können kein Attribut setzen, daher wird durch sie Gottes Wesen nicht vermehrt, so dass die causa immanens Gottes Wesen nicht vermehrt, wie überhaupt das Wesen einer Sache nicht durch die Verbindung mit einer andern Sache, mit der es ein Ganzes bildet, vermehrt wird (p. 44); auch ist das Ganze nur ein ens rationis, ebenso der Intellect (p. 44—46). Interessant ist es, dass Spinoza schon hier (pag. 46—50) die Schwierigkeit fühlt, endliche Dinge anzunehmen, da die Wirkungen der immanenten Ursache so lange nicht vergehen können, als die Ursache dauert. Diesem logischen Argument wird die empirische Thatsache entgegengehalten: es gehen aber

so viele Dinge unter. Spinoza ist von der Naturbetrachtung ausgegangen und so nimmt er es in dieser naturalistischen Phase ebenfalls als eine empirische Thatsache an, *dass es endliche Dinge giebt;* daher, weit entfernt, dass ihn jener Einwand, den er als empirisch in dieser Phase gelten lassen muss, auf den Zweifel führte: Wie sind denn überhaupt endliche Dinge *möglich?* — ergiebt sich ihm nur die Frage: wie können die Dinge *untergehen*? Hierüber belehrt uns eine Unterscheidung (pag. 48): inter res necessarias, quae exiguntur ut res aliqua sit, quaedam sunt ad rem producendam et aliae ut res producta esse possit, also die Bedingungen der Hervorbringung und die des Existirenkönnens. So kann Licht in einer Stube sein, wenn ich das Fenster öffne, aber ich erzeuge es dadurch nicht.[10]) Damit ist freilich nicht erklärt, wie eine dieser Bedingungen bei der unendlichen Wirksamkeit ihrer gemeinschaftlichen Ursache, Gott, zu wirken aufhören könne, und Spinoza selbst muss das Scheitern dieses Erklärungsversuches eingesehen haben, denn er hat ihn später in der Ethik aufgegeben, ohne indess auch die Annahme der endlichen Dinge fallen zu lassen. Ferner heisst es noch von Gott, er sei in Bezug auf die unmittelbar durch seine Attribute hervorgebrachten Wirkungen proprie causa immanens zu nennen, in Bezug auf seine mittelbaren Wirkungen aber nur insofern auch deren Ursachen von ihm abhängen (pag. 46); der menschliche Intellect ist daher unsterblich, weil von Gott in sich selbst erzeugt (pag. 48); Gott kann nur aus sich und nicht aus irgend einer andern Sache erkannt werden; wenn wir von Gott nicht eine so distincte Vorstellung haben, die uns so mit ihm vereinigt, dass sie uns nicht etwas Anderes ausser Gott zu lieben gestattet, können wir nicht sagen, dass wir wahrhaft mit Gott vereint seien und so unmittelbar von ihm abhängen (pag. 50).

---

[10]) Vergl. Sigwart, a. a. O. pag. 49.

Hiermit ist nun der Uebergang zur Ethik und deren Ziel, der Vereinigung mit Gott, gegeben. Wie sich Spinoza die Erreichung dieser Vereinigung dachte, geht aus der Frage der Liebe an den Verstand (Dialog. I, pag. 36) hervor: Video, frater, quod essentia et perfectio mea omnino pendeat a tua perfectione, et quia perfectio objecti quod concepisti tua est perfectio, e qua tua mea provenit.

---

§ 6.

Motive der Weiterentwickelung: Studium Descartes'. Spinoza nie Cartesianer.

So wenig klar und bestimmt auch die Lösung des Spinozischen Grundproblems in ihrer ersten Phase erscheint, so ist es doch auffällig, dass die weitere Entwickelung nicht auf eine klarere und präcisere Ausarbeitung und Darstellung der einmal gewonnenen Lösung geht, sondern diese vielmehr verwirft und, zwar unter Benutzung des alten, aber mit reicher Herbeibringung von neuem Material, eine ganz neue Lösung versucht. Um nun das *Motiv* festzustellen, sei mir erlaubt, noch einmal an die Quellen des Spinozismus kurz zu erinnern.

Es ist das Verdienst Chr. Sigwart's in seiner Untersuchung über „die Quellen der Gedanken des Tractates" [11]) Giordano Bruno zu einer erneuerten Vergleichung herangezogen zu haben und, wie mir scheint, mit grossem Erfolg. Allein, da es nicht innerhalb meiner Aufgabe liegt, die Abhängigkeit Spinoza's von Bruno in ihren Einzelheiten darzuthun — wobei ich nicht viel mehr thun könnte, als Sigwart zu wiederholen — begnüge ich mich hinzuzufügen, dass die Abhängigkeit Spinoza's in den Dialogen von Gior-

---

[11]) A. a. O. pag. 96—134, vorzüglich pag. 107 ff.

dano Bruno so gross ist, dass sich fast zu sämmtlichen, in den Dialogen von Spinoza vertretenen Gedanken Parallelstellen aus Bruno finden, so dass man fragen möchte, ob Spinoza überhaupt hier Eigenes und Eigenthümliches giebt, oder ob sein philosophischer Fortschritt gegen Bruno nur darin besteht, dass er dessen Schwanken zwischen Immanenz und Transscendenz, Dualismus und Pantheismus u. s. w. überwunden und den Pantheismus nur entschiedener herausgehoben und vollzogen habe [12]).

Ein ganz anderes Merkmal zeigt in dieser Beziehung der Tractatus de Deo et homine; hier tritt nämlich eine ähnliche Abhängigkeit von Descartes zum Vorschein, wie in den Dialogen von Bruno, wenn auch nicht ganz so ausschliesslich, da wir nicht erwarten können, in der nächsten Phase schon alle Spuren Bruno's verwischt zu finden. Aus diesem Umstande, dass Spinoza in den Dialogen durchaus nicht, im Tractatus de Deo et homine aber in hohem Grade von Descartes abhängig erscheint, dürfen wir schliessen, dass das

---

[12]) Um nicht Sigwart's Untersuchungen ganz zu reproduciren, begnüge ich mich, deren Resultat zu resumiren und einen Nachweis zu geben, wo sich die Parallelstellen sowohl in dem mehrerwähnten Buche Sigwart's als bei Bruno finden; namentlich: Begriff der Natur, Br. Articuli de Natura et mundo, art. I seqq. Sigw. pag. 114; Unendlichkeit der Welt durch die unmögliche Begrenzung durch das Nichts erwiesen, Br. Opere pubbl. da Ad. Wagner, Lipsia 1830, II, pag. 18—20, Sigw. p. 115; denkende und ausgedehnte Substanz sind Eins, Br. Opp. I, p. 264. Opp. lat. ed. Gfroerer, p. 28, Sigw. p. 110; die Substanz ist Einheit, Br. Opp. I. pag. 287, Sigwart pag. 110; alle Attribute des Einen Princips unendlich, Br. Opp. II, p. 25 u. 30, Sigw. p. 110; die geistige Substanz wirkt auf die körperliche, Br. II, p. 112 (cf. Sigw. p. 116—117); Gott als immanentes Princip, Br. I, p. 275, Sigw. p. 110; der unendliche Verstand sowohl als die Materie in Gott zu setzen, Br. Opp. I, p. 276 und 279, Sigw. p. 111; über das Verhältniss endlich der Liebe zu ihrem Object und zur Erkenntniss Gottes führt Sigw. p. 127—128 zehn verschiedene Stellen an.

Ausserdem lässt sich vergleichen die Untersuchung, ob durch die causa immanens das Wesen Gottes vermehrt werde, mit Opp. ital. I, p. 278, wo sich sogar dasselbe Beispiel vom Holz findet, dessen Sein durch seine Bearbeitung zur Statue nicht vermehrt wird.

Studium Descartes' das tiefeingreifende Motiv gewesen sei, welches nicht allein den Spinozismus zu weiterer Entwickelung brachte, sondern ihn in eine neue, von der ersten wesentlich verschiedene Phase führte.

Ob Spinoza zur Zeit der Abfassung der Dialoge Descartes überhaupt kannte, mag zweifelhaft sein; möglich wäre es, wie man eventuell z. B. in der ersten Erwiderung der Begehrlichkeit Cartesianische Ansichten finden kann. Jedenfalls geben uns aber die Dialoge keinen Anlass zu der gewöhnlichen Annahme, Spinoza sei ursprünglich Cartesianer gewesen; im Gegentheil, sie machen diese Annahme unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Denn nicht allein, dass diejenige Schrift, die der Cartesianischen Zeit ihres Verfassers am nächsten stehen müsste und demgemäss die meisten Spuren und Rückbleibsel dieser Zeit erwarten liesse, nicht einmal nur eine genauere Kenntniss Descartes' verräth, sie wäre ihrer ganzen Art und Weise nach unerklärlich, wenn man sie als Resultat des sich im Innern des jugendlichen Denkers vollziehenden Kampfes zweier so verschiedener Weltanschauungen wie der Cartesischen und Brunonisch-Spinozischen auffassen wollte. Dagegen bekunden die Dialoge eine völlig einseitige Aneignung und Weiterbildung Brunonischer Anschauungen, während der Tractatus de Deo et homine, wie wir sogleich sehen werden, mit einer gewissen Hast sich Cartesischer Bestimmungen zu seinem ihm innerlich schon längst bestimmten Zwecke bemächtigt und sich nach Form und Inhalt als unter dem noch ziemlich ungeläuterten und unverarbeiteten Einfluss Descartes' stehend darstellt. Dieser Einfluss Descartes' — und darauf kommt es hier an — fand demnach in Spinoza den Pantheismus bereits vor und vermochte nicht mehr, denselben aufzuheben, sondern nur ihn zu modificiren.

---

§ 7.

Einleitung in die zweite Phase: verwandtschaftliche Momente der Brunonisch-Spinozischen und Cartesischen Weltanschauung; die zweite Phase als Versuch einer Vereinigung dieser Weltanschauungen.

Welche Wirkung auf Spinoza werden wir von Descartes zu erwarten haben? Bereits war Spinoza über Giordano Bruno hinausgegangen und seine Weltanschauung eine naturalistisch-pantheistische geworden; aber noch ist er nicht zum Abschluss gekommen, die All-Einheit ist ihm weniger eine klare Erkenntniss des Verstandes als ein Dogma des Gemüthes, dessen Neigung zur Mystik die Vereinigung mit Gott durch die Liebe als sittliches Ideal entspricht. In dieser Liebe zu Gott, als dem Vollkommensten, Höchsten, Unwandelbaren, sucht er Ruhe und Glückseligkeit; aber die Bedingung dieser Glückseligkeit und das Mittel dazu ist die *Erkenntniss* dessen, was als höchstes Object unserer Liebe gelten muss: die Erkenntniss Gottes. Spinoza's ganze Entwickelung kann aufgefasst werden als ein Bahnen des Weges, der zu seinem sittlichen Ideal, zu Ruhe und wahrer Glückseligkeit führe; dieser Weg ist die Erkenntniss Gottes, und ihn erforscht er seines Zieles willen. Da bietet sich ihm als Führer der weitberühmte Descartes — und Descartes verspricht viel; alle Welt dürstet nach jener Sicherheit der philosophischen Erkenntniss, die an der Mathematik bewundert ward und die auch Spinoza als Vorbild im Auge haben mochte (cf. Tract. p. 44) — Descartes endlich scheint diese mathematische Sicherheit nun der Philosophie gewonnen zu haben. So findet der junge Spinoza die Möglichkeit der mathematischen Gewissheit auch für seine philosophische Erkenntniss; er sieht den hohen Werth, klare und bestimmte Vorstellungen zu haben, als Quelle und Kriterium der Erkenntniss; der dumpfe Druck, den der angenommene, aber nicht zum vollen Bewusstsein gelangte Ontologismus des unklaren „per se existere“ in unserm Denker erzeugen musste, wird gehoben durch den klaren Gottesbeweis des Carte-

sius; Spinoza hatte eine Aussenwelt einfach angenommen — jetzt wird auch diese ihm bewiesen: und zwar durch Bezugnahme auf Gott; wer die Welt für endlich hielt, den beschuldigte auch Descartes, dass er Gottes Macht nicht herrlich genug empfinde, Giordano Bruno hatte ihn einen Gotteslästerer genannt; wie in Spinoza's Weltanschauung und klarer als bei Bruno bezieht sich bei Descartes alles Denken, ja, alles Handeln auf Gott; wie Bruno sprach Descartes von der Substanz, den Attributen und deren Affectionen, und lehrte er nicht, dass es eigentlich nur Eine Substanz giebt? Und wenn er trotzdem sich dagegen verwahrte, dass es nur Eine Substanz gäbe, welche Gott sei, schloss er dann nicht seine Lehre mit einem Widerspruch, mit einem Problem, das für Spinoza schon als gelöst galt?

Und wenn nun die Consequenzen, die sich aus Bruno und Cartesius ergaben, gleich waren, konnten die Prämissen wesentlich verschieden sein? sollten sie sich nicht vereinigen lassen, um dann doppelte Sicherheit zu geben? liess sich nicht die Grossartigkeit der Brunonischen Welt mit der Sicherheit des Cartesischen Gottes verbinden? liess sich nicht die Gefühlswärme des Einen mit der Klarheit der Erkenntniss des Andern vereinen? war durch diese Vereinigung nicht die Sehnsucht des Gemüthes und der Drang nach Erkenntniss gleich befriedigt? Nun wohl, Spinoza versuchte diese Vereinigung — und dieser Versuch, Brunonische und Cartesische Anschauungen und Gedanken im Sinne des Pantheismus zu vereinigen, bildet die zweite Phase der Spinozischen Entwickelung.

Das Ziel der Ethik ist unerreichbar ohne Erkenntniss; diese soll von nun an mathematische Gewissheit haben und dazu bedarf es der klaren und bestimmten Vorstellungen; diese zu erwerben wird es nöthig sein, das Gefühlsleben zunächst zurückzudrängen und dem Verstand das Vorrecht zu geben. Das Problem selbst war das alte: Die Einheit Gottes mit der Welt — aber jetzt schien die Existenz der letzteren nur durch die Existenz des ersteren gesichert zu sein; klarer

als die Unendlichkeit schien sich die Vollkommenheit vorstellen zu lassen, diese kam Gott zu und sicherte seine Existenz, ohne die sich schliesslich nichts begreifen liess: und so tritt der Begriff Gottes an die Spitze,[13]) gegründet auf den Ontologismus, der scheinbare Klarheit und Bestimmtheit bot — und hiermit ist die weitere Entwickelung des Spinozischen Pantheismus entschieden.

---

§ 8.

Darstellung der zweiten Phase nach dem Tractatus de Deo et homine: Die Cartesisch-Spinozischen Gottesbeweise; Entwickelung des Spinozischen Gottesbegriffs.

Sogleich die ersten Lehrsätze des Tractatus de Deo et homine,[14]) der uns den Spinozischen Pantheismus der zweiten Phase in systematischer Darstellung überliefert und auf den sich daher unsre Darstellung allein bezieht, zeigen die Wucht, mit welcher das Studium Descartes' auf Spinoza eingewirkt hat, aber sie enthalten auch die neu aufgenommenen Keime, die sich jetzt noch neben den früheren Bestimmungen entwickeln, bald sich aber zur alleinigen Herrschaft entfalten. Die Sätze lauten (Tract. p. 4):

Quod ad id, quod Deus sit, hoc dicimus demonstrari posse:

I. A priori:

1. Omne quod clare et distincte intelligimus ad naturam alicujus rei pertinere, hoc etiam vere ea de re affirmare possumus. Quod autem existentia[15]) ad Dei naturam pertineat, clare et distincte intelligere possumus. Ergo —

---

[13]) Gemäss der Cartesischen Vorschrift (Princ. philos. I, 24): Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus.

[14]) Supplementum pag. 1—233.

[15]) Van Vloten, der Herausgeber des Suppl., hat „essentia“, holländisch „weezendheid“.

2. Rerum essentiae sunt ab omni aeternitate et manebunt immutabiles in aeternum. Dei existentia est essentia. Ergo —

Hier nimmt Spinoza bereits stillschweigend an, dass der Begriff Gottes als des ens perfectissimum seu realissimum allgemein anerkannt werde — dies genügt ihm, um sich zunächst Gottes *Existenz* zu sichern: den eignen Gottes*begriff* giebt er erst später; so ist denn der *ontologische Paralogismus* eingeführt. Die „Natur" einer Sache, mithin auch Gottes, erklärt Spinoza selbst (p. 4, Anm.) als die naturam definitam, qua res est id quod est, et quod nullo modo, nisi re ipsa destructa, ab ea avelli potest, und legt hiermit den Grund zu dem logischen Charakter seiner Lehre, vermöge dessen wir es meist nur mit Begriffen zu thun haben, denen die entsprechende Realität fehlt. Eng verbunden damit ist die Lehre, dass wir von der Klarheit und Bestimmtheit unsers Denkens (Vorstellens) auf die Realität des Gedachten schliessen können — und so muss denn von nun an „die klare und bestimmte Vorstellung" die sinnliche Anschauung vertreten, die den Definitionen der Geometrie Realität sichert, und so wird das Streben nach „mathemathischer" Gewissheit für das System so gefährlich und in seiner spätern Ausführung so verderblich.

Der zweite, aposteriorische Beweis für das Dasein Gottes lautet (pag. 6):

Si homo Dei ideam habet, Deus formaliter esse debet. Homo autem habet Dei ideam. Ergo —[16])

Bei diesen beiden Beweisen ist, wie auch Sigwart bemerkt, auffällig, dass das *Dasein* Gottes bewiesen, ja sogar

---

[16]) Von diesen beiden Beweisen und ihrer Begründung sagt Sigwart „wir glauben nicht Spinoza, sondern Cartesius zu hören" (a. a. O. p. 7) und weist in Bezug auf den ersten Beweis mit Recht auf die Fassung desselben hin in Descartes' Resp. ad secundas objectiones. Cf. Cartes. Princ. phil. I, 16—18. (Wo in den folgenden Citaten Seitenzahlen angegeben sind, beziehen sich dieselben auf die Frankfurter Ausgabe der Opp. phil. Cartesii von 1692.)

aus dem *Begriff* Gottes bewiesen wird, ohne dass dieser Begriff selbst gegeben wäre; vielleicht gelingt es, eine Erklärung dieser Erscheinung bei Betrachtung der Bildung des Spinozischen Gottesbegriffes zu finden.

Zunächst muss noch bemerkt werden, dass in der That der Begriff Gottes noch zu einem dritten Beweis für das Dasein desselben verwendet wird, aber nur in einer spätern Anmerkung (pag. 6); hier wird aus der Definition Gottes, als des Wesens (ens), welches unendliche Attribute hat, geschlossen, dass zur Natur Gottes auch das Attribut *Sein* gehört.[17])

Welches ist nun der Begriff Gottes bei Spinoza und wie verhält er sich zu dem der früheren Phase und dem Descartes'?

Wir erinnern uns, welche maassgebende Bedeutung bei Bruno der Begriff der Unendlichkeit gehabt hatte; durch ihn war der Begriff der Natur zur Idee des Weltalls geworden. Auch bei Spinoza war die Natur — die Eine Substanz — Gott — vermöge der Unendlichkeit der Inbegriff alles Seins und erste Ursache; das, was durch nichts beschränkt sein kann, wird gleich gesetzt dem, ausser welchem nichts sein kann: die Begriffe der Unendlichkeit und der Totalität des Seienden werden identificirt. Aehnlich wie sich der letztere Begriff mit dem ersteren verband, musste sich mit dem letzteren auch der Begriff der höchsten Vollkommenheit verbinden, weil jede reale Vollkommenheit zur Totalität des Realen gehört. So hängen die drei Begriffe des ens infinitum, des ens realissimum und des ens summe perfectum oder perfectissimum eng zusammen, und es schien nicht schwer, von einem dieser Begriffe, den man als gegeben annahm, auf die

---

[17]) Cf. Cartesius, Princ. phil. I, 56: Ideoque in Deo non proprie modos aut qualitates, sed *attributa* tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea quae numquam in iis diverso modo se habent, ut *existentia* et duratio, in re existente et durante, non qualitates, aut modi, sed *attributa* dici debent.

anderen zu schliessen.[18]) Achtet man genauer auf die Gottesbeweise Descartes', so findet man, dass der Begriff des summe perfectum eigentlich nur der des infinitum bei ihm ist;[19]) Descartes zog aber den ersteren vor, weil sich trotz seines abweisenden Versuches[20]) der lästige Begriff des indefinitum an den werthvollen des infinitum herandrängte, und weil sich unter den ganz allgemeinen Begriff der „Vollkommenheit" je nach Bedürfniss geistige Prädicate (z. B. Wahrhaftigkeit) Gottes befassen liessen[21]) — Prädicate, die sonst unerweislich gewesen wären. Der *Hauptgrund* war natürlich, dass sich aus diesem Begriff am besten das *Sein* zu ergeben schien, da das Sein, ontologisch, als Vollkommenheit gefasst wurde.[22]) Sonach dürften die hier in Betracht kommenden Unterschiede des Spinozismus in seiner zweiten Phase und des Cartesianismus im Allgemeinen weniger in den Bestimmungen selbst, als in der Methode und Darstellung liegen. Denn nur insofern unterscheiden sich die Gottesbegriffe in den Bestimmungen, als Spinoza zunächst nur so weit mit Descartes ging und von ihm entlehnte, als dieser in der Ausbeutung des summe perfectum consequent verfuhr. Daher liegt in der beiden Philosophen gemeinsamen Gültigkeitssphäre des Begriffs noch der Beweis für das Dasein Gottes — hierzu schien das summe perfectum zu genügen und Spinoza nahm ihn auf, unbesorgt, wie weit sich seine etwa noch zu bildende Fassung des Gottesbegriffs von dem

---

[18]) Cf. oben §§ 2 und 4.

[19]) Cf. Cartesius, Princ. phil. I, 18. 19. 23. 24. 27. Idem, Meditatt. III, pag. 16. — Cf. ausserdem Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, 1852. Bd. VII, pag. 49 ff.

[20]) Cartesius, Princ. phil. I, 26. 27.

[21]) Cartesius, Princ. phil. I, 22. 29. Id., Meditatt. III, pag. 16.

[22]) Dass Cartesius selbst nur dem summe perfectum Beweiskraft zulegt und dass es ihm auf dies Prädicat daher zumeist ankommt, geht aus vielen Stellen hervor, z. B. Princ. philos. I, 14: ita ex eo solo quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane condere debet, ens summe perfectum existere.

Descartes' sonst unterscheiden werde: und so finden wir im Tractat die Existenz Gottes hingestellt, ehe wir seinen Begriff kennen lernen — soweit konnte Spinoza immerhin mit Descartes gehen: aber auch nicht weiter; seiner Anschauung widersprach es, Gott mit Hinzuziehung geistiger oder moralischer Eigenschaften zu definiren, zumal Descartes' Schluss auf dieselben sehr gewagt war, und es Spinoza ja völlig genügen konnte, wenn er die Eigenschaften überhaupt, ganz allgemein genommen, festhielt — was er dann als Eigenschaften Gottes gelten lassen wollte, konnte zunächst dahingestellt bleiben. Nur mussten diese Eigenschaften nicht beschränkt sein, weder ihrer Zahl noch ihrem Umfange nach, denn der Begriff des ens infinitum duldete keine Beschränkung irgend welcher Art, und so sehen wir denn, dass Spinoza zu seinem Gottesbegriff allein die allgemeinsten Bestimmungen wählt: ein Wesen von unendlich vielen und unendlichen Eigenschaften. Spinoza's Gottesbegriff, wie er in der zweiten Phase erscheint, ist demnach nur eine Präcisirung des frühern und eine Verallgemeinerung des Cartesischen Begriffes und lautet (pag. 16): Esse autem eum (sc. Deum) dicimus ens, de quo omnia sive infinita attributa dicuntur, quorum attributorum unumquodque in suo genere infinite perfectum est.

Dass übrigens Spinoza's Gottesbegriff auf der oben besprochenen Gleichsetzung der Alles umfassenden Begriffe der Vollkommenheit, Unendlichkeit und Totalität des Seienden, in Verbindung mit dem Ontologismus, beruht, geht auch aus seiner Anmerkung zur Definition Gottes hervor: Causa est, quod cum Nihil nulla attributa habere possit, Omne omnia attributa habere debet; et uti Nihil nulla attributa habet, quia nihil est, sic aliquid quaedam habet attributa, quia aliquid est, et igitur quanto plus sit, tanto plura attributa habere debet. Hinc Deus, qui est perfectissimus, infinitus sive omnia, infinita, perfecta et omnia attributa habere debet (pag. 16; cf. pag. 26).

§ 9.

Fortsetzung: Spinoza's Substanzbegriff; Gleichsetzung der Begriffe: Gott, Substanz, Natur.

Descartes hatte den Begriff Gottes als des ens summe perfectum vorangestellt; vermittelst der Lehre von der geringeren und grösseren Realität der Dinge und der Realität als einer Vollkommenheit hatte er aus diesem Begriff das Sein Gottes bewiesen; den Schluss zu ziehen, dass das ens summe perfectum als solches keine Realität ausschliessen dürfe, sondern eben alle Realität in sich fassen müsse, hatte er möglichst zu vermeiden gesucht: dies zu thun blieb Spinoza überlassen. Dass auch dieser in seinem Denken von dem Begriff Gottes, als des ens summe perfectum Descartes', ausging, bewies die Annahme der Cartesischen Gottesbeweise, die ja darauf fussen; auch war Spinoza's eigner Gottesbegriff, wie wir sahen, nur die Verallgemeinerung, oder, wenn man will, die Auflösung des „summe perfectum" in „omnes sive infinitae perfectiones", die, als Gott zukommend, seine Eigenschaften — als dessen Wesen constituirend, seine Attribute heissen; Gott ist mithin der Inbegriff der Realität.

Nachdem Spinoza so seinen Gottesbegriff hingestellt und ihm Realität gesichert hat, bricht er ab und wendet sich mit der allgemeinen Phrase „um hierüber (hac de re) unsre Ansicht bestimmt auszudrücken" zur Betrachtung der Substanz; wir wissen bereits im Allgemeinen, was wir unter diesem Begriff zu erwarten haben werden.[23]) Spinoza's einfache Operation ist nun, der Substanz Unendlichkeit beizulegen und sie dann, als mit der Natur identisch, als Totalität der Realität zu setzen. Diese Operation vollzieht sich in vier Sätzen (pag. 16—22), von denen der erste die Aufgabe hat, die Unendlichkeit der Substanz zu erweisen, und für diese Phase des Spinozismus charakteristisch ist. Der Satz

---

[23]) Vergleiche oben pag. 8 u. 9.

selbst lautet (pag. 16): Non esse substantiam finitam, sed omnem substantiam in suo genere infinite perfectam esse debere, scil. quod in Dei intellectu infinito nulla substantia perfectior esse possit, quam quae jam in natura existit. Denn entweder wäre (pag. 18) die Substanz durch sich oder durch ihre Ursache beschränkt; das Erstere ist aber nicht wahr, weil es unmöglich ist, dass sich eine Substanz selbst beschränken „gewollt" haben werde und zwar eine Substanz, die durch sich selbst existirte; so müsste die Substanz durch ihre Ursache beschränkt sein, welche nothwendig Gott ist. Wäre sie durch ihre Ursache beschränkt, so wäre dies nothwendigerweise, weil jene Ursache nicht mehr geben konnte oder wollte. Ersteres widerstreite der Allmacht Gottes, Letzteres erschiene wie Neid, welcher sich in Gott, der alle Güte und Fülle ist,[24]) nicht findet.[25])

Man sieht, für Spinoza steht die Identität Gottes und der Substanz bereits fest; daher die auffällige unmittelbare Hintereinanderfolge des „talis substantia, quae de se ipsa existeret" und der Ursache der Substanz, „quae causa necessario est Deus"; daher ist auch die Rede vom „Willen" der Substanz. Noch aber stellt sich Spinoza, der die Einheit der Substanz sowohl als die Einheit Gottes und der Substanz erst zu beweisen hat, auf den vorauszusetzenden dualistischen Stand-

---

[24]) Qui est omnis benignitas et plenitudo (p. 20); Böhmer (Zeitschrift für Philosophie von Fichte etc. 1863 Bd. 42, pag. 78) übersetzt „omnium bonorum plenitudo," indem er „goeden" für „goed en" liest.

[25]) Pag. 18—20: Dico igitur illam (sc. substantiam) per causam suam determinatam esse, quae causa necessario est Deus. Porro, si per causam suam determinata est, hoc sit oportet, vel quia causa illa nihil amplius dare potuit vel voluit. Quod nihil amplius dare potuerit ejus omnipotentiae contrarium esset; quod noluerit, quamquam potuisset, invidia videretur, quae in Deo, qui est omnis benignitas et plenitudo, omnino non existit. — Cf. Bruno, Opp. it. II. p. 24 u. 25 (Sigwart, pag. 118 u. 119). Erinnert der letzte Satz nicht an Plato's bekanntes Wort aus dem Timaeus (pag. 29 E): ἀγαθὸς ἦν (scil. ὁ δημιουργὸς), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ'ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

punkt des Lesers, mit dem er, als Ueberbleibsel einer ehemaligen dualistischen Anschauung, die Annahme der Allmacht, des Willens und der Güte Gottes gemeinsam hat. Dass es Spinoza, wenigstens zunächst, mit dem Willen Gottes Ernst sein muss, geht nicht allein aus der hierhergehörigen Anmerkung,[26]) sondern auch aus andern Stellen hervor.[27])

Die Existenz der „Substanz“ war ohne Beweis angenommen, denn sie bedeutet im Grund ebensoviel als die „Natur“; nun glaubt Spinoza die *Unendlichkeit oder die unendliche Vollkommenheit* der Substanz bewiesen zu haben. Wir werden nun sehen, wie fruchtbar sich dieser Begriff erweist und hierin die Bestätigung unserer Erörterung über den Zusammenhang der Begriffe der Unendlichkeit, Vollkommenheit und Totalrealität finden.

Auf der Unendlichkeit der Substanz fusst zunächst der zweite Satz (pag. 16): Non esse duas substantias sibi pares; denn (pag. 20) „jede Substanz ist in ihrer Art vollkommen; wären nun zwei gleiche Substanzen, so müsste die eine nothwendig die andere beschränken und wäre daher nicht unendlich.“

Das Thema der unendlichen Vollkommenheit variirt weiter auch der Beweis des dritten Satzes (pag. 16): Unam substantiam alteram non posse producere; nämlich so (pag. 20 und 22): Brächte eine Substanz die andere hervor, so kann erstere nicht weniger Attribute haben, als die von ihr hervorgebrachte, denn diese müsste, was sie mehr hat, vom Nichts haben. Auch kann die Vollkommenheit der Ursache aus demselben Grunde nicht geringer sein, als die der Wirkung, aber auch nicht grösser, weil letztere dann endlich

---

[26]) Hic (sc. Deus) igitur debuisset determinare, quia vel potentia vel voluntas ei defuisset; primum autem est contra ejus omnipotentiam, alterum contra ejus benignitatem. (Böhmer, a. a. O. p. 78, schreibt bonitatem.)

[27]) So wird der Wille Gottes als Beweis gebraucht pag. 22 u. 56. Vergl. jedoch pag. 60.

wäre; somit müsste die Vollkommenheit beider Substanzen gleich sein und es gäbe zwei gleiche Substanzen. Weiter ist unverständlich, wie die Ursache nicht um das verringert sein sollte, was sie aus sich entlassen hat.[28]) Wollten wir endlich jede Substanz aus einer andern herleiten, so müssten wir nach der Ursache der Ursache ins Unendliche fragen, und da wir doch irgendwo stehen bleiben müssen, so geschähe das bei jener einen Substanz.

Etwas anders verhält es sich mit dem vierten Satze (p. 16): in Dei infinito intellectu non esse substantiam[29]), quam quae sit formaliter in natura, bei dessen Beweis sich Spinoza wieder der noch nicht völlig überwundenen dualistischen Anschauungsweise nähert; er beweist (pag. 22): 1) aus Gottes unendlicher Macht, in der kein Grund sein kann, warum er das Eine früher oder mehr als das Andere schaffen sollte; 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) daraus, dass Gott das, was gut ist, zu thun nicht unterlassen kann, und endlich 4) daraus, dass das, was noch nicht ist, nie sein kann, da eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

Ich bemerkte bereits, dass Spinoza unter der „Substanz" die „Natur" versteht; in der That setzt er jetzt letztern Begriff ohne Weiteres für erstern ein, indem er — die Identität Gottes mit der Natur durch eine etwas hastige Wendung vollziehend — fortfährt: „Aus all diesem folgt, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes in seiner Art vollkommen ist; was denn gänzlich der Definition entspricht, die man von Gott giebt."[30])

---

28) Präciser ist der Beweis in der Anmerkung zu pag. 16 und 18: Causa, quae substantiam illam produceret, debet habere eadem attributa quae producta illa, vel plura vel pauciora; non vero primum, tunc enim duae existerent sibi pares; nec alterum, nam tunc una finita esset; nec etiam tertium, nam ex nihilo nihil fit.

29) Pag. 22 heisst es: substantia vel attributa.

30) Ex quibus omnibus sequitur, quod de natura omnia in omnibus dicuntur (Böhmer corrigirt a. a. O. p. 78: de natura omnino omnia dici)

Somit ist Spinoza am ersten Ziel seiner Untersuchung angelangt; der ziemlich einfache Weg, die Erfüllung unseres oben angegebenen Schema, war kurz dieser: Zuerst wurde Gott als Inbegriff der Realität, mithin als in seiner Art unendliches und unendlich vollkommenes Wesen gesetzt (p. 16); hierauf wurde die Substanz einfach gesetzt und ihr Unendlichkeit, mithin in ihrer Art unendliche Vollkommenheit zugesprochen und sodann sie als Wirklichkeit alles vom unendlichen Intellect Gottes Vorgestellten (alles Möglichen) erfasst; endlich die Natur — als mit der Substanz identisch — als Inbegriff der Realität, folglich als aus unendlichen und in ihrer Art vollkommenen Attributen bestehend, gesetzt. Der eigentliche Mittelbegriff, welcher nun die Begriffe „Gott" und „Natur" („Substanz") gleichsetzt, ist der gemeinsame Begriff der Gesammtrealität.

---

§ 10.

Fortsetzung: Darlegung der All-Einheit; Gottes erkennbare Attribute sind Denken und Ausdehnung.

Wir haben gesehen, durch welche einfache Verbindung der drei identischen Prädicats-Grundbegriffe mit den drei Subjects-Grundbegriffen deren Identität erreicht wurde. Durch eine nicht minder einfache Operation[31]) wird aus der Identität jener drei Prädicats-Grundbegriffe die *Einheit* des unendlichen Wesens bewiesen.[32])

---

et quod ita natura consistit ex infinitis attributis, quorum unumquodque in genere suo perfectum sit; quod ab omni parte respondet definitioni, quae de Deo fit.

[31]) Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, dass es durchaus nicht meine Ansicht ist, Spinoza habe von dem einfachen, schematischen Wesen seiner philosophischen Operation ein klares Bewusstsein gehabt.

[32]) Zwischen den Untersuchungen über die Identität und Einheit Gottes etc. findet sich pag. 24 die Frage über das Verhältniss der Lehre,

Bei diesem Beweis, der dreifach geführt wird, ist es wieder für die vorliegende Phase charakteristisch, dass Spinoza, obwohl er einen wollenden und gütigen Gott angenommen hatte, doch sich nur entweder ganz allgemein auf das „ens" infinitum oder direct auf die Natur (Substanz) bezieht.

Der erste Beweis nun, „dass alle Attribute, welche in der *Natur* sind, nur Ein Wesen[33]) und nicht mehrere sind", bezieht sich auf das ens infinitum und wird aus dem Begriff der Unendlichkeit entwickelt, der in diesem Falle mit dem der Gesammtrealität gleichgesetzt ist (pag. 26): „Schon früher fanden wir, dass ein unendliches und vollkommenes Wesen existiren müsse, unter dem nichts Anderes verstanden werden kann als ein solches Wesen, von dem Alles in Allem ausgesagt werden soll. Wie nun! einem Wesen (ens), welches einiges Wesen (Wesenheit, essentia) hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesen (essentia) ihm zugeschrieben wird, je mehr Attribute müssen ihm beigelegt werden; wo daher ein Wesen (ens) unendlich ist, müssen auch seine Attribute unendlich sein: und eben das ist es, was wir ein unendliches Wesen nennen."

Wieder für unsere zweite Phase besonders charakteristisch ist der zweite Beweis, der ein empirisches Moment enthält, im Uebrigen aber im Begriffe der Unendlichkeit wurzelt: wir nehmen nämlich die Einheit an „wegen der Einheit, die wir überall in der *Natur sehen*, in welcher, wenn in

---

dass Alles, was in Gottes unendlichem Intellect ist, auch wirklich existirt, zu der Lehre von Gottes Allmacht und Allwissenheit. Diese ganze betreffende Stelle, von pag. 22: Contra illud, quod jam diximus .... bis pag. 24 ganz, halte ich für eine später in den Text gefügte Anmerkung; sie unterbricht den Fluss der Darstellung in auffälliger Weise, während sich die Worte (pag. 26): „Causa *igitur* dicendi, quod omnia *ista* attributa" eng an den Satz anschliessen, der (pag. 22) mit den Worten endet: „quod ab omni parte respondet definitioni, quae de Deo fit."

[33]) Van Vloten hat „substantia"; dem holländ. „weezen" gemäss übersetzt Sigwart (a. a. O. pag. 12, Anm.) „Wesen."

ihr mehrere solche Wesen existirten, das eine mit dem andern durchaus nicht vereinigt werden könnte.“ (Weil es dann zwei Substanzen gäbe, die mit einander Gemeinschaft hätten, mithin gleich wären, was wegen der nicht zu beschränkenden Unendlichkeit der Substanz unmöglich ist).

Hatte der erste Einheitsbeweis das *unendliche Wesen*, der zweite die *Natur* zum Anknüpfungspunkt, so gründet sich der dritte auf das Wesen der *Substanz*, deren Existenz zwar die *Natur* aufweist, die aber als nothwendig existirend nur begriffen werden kann, wenn es blos Eine Substanz giebt; denn gehörte die nothwendige Existenz zum Wesen mehrerer (Einzel-)Substanzen, so gäbe es mehrere gleiche Substanzen.[34]) Also auch hier ist es im Grunde der Begriff der Unendlichkeit, im vorliegenden Falle mit dem der Vollkommenheit verbunden, der die einschlagende Function ermöglicht.

Wie sehr in Spinoza's Denken die „Natur“ noch dominirt und als Zielpunkt vorwaltet, zeigt eine zweite hastige Wendung[35]), die er, einer naheliegenden Ideenassociation nachgebend, plötzlich an den eben referirten Beweis anschliesst (pag. 28): „hieraus muss nothwendig folgen, dass die Natur, welche aus keinen Ursachen entsteht und von der wir dennoch wissen, dass sie sei, ein vollkommenes Wesen sein muss, dem die Existenz zugehört.“[36])

Aus alledem folgert Spinoza zuletzt noch, dass Ausdeh-

---

[34]) Pag. 26 und 28: Quia, uti jam vidimus quod una substantia alteram producere nequeat, nec etiam, si talis substantia non est, possit esse incipere, attamen videmus, quod in nulla substantia (quam nihilominus scimus in natura esse) seorsim concepta, aliqua sit necessitas ut formaliter existat, propterea quod nulla existentia ad ejus particularem essentiam pertineat. Cf. dazu die Anmerkung pag. 26—28.

[35]) Das erste Mal fand Aehnliches bei der Gleichsetzung der beiden betreffenden Definitionen statt, vgl. oben pag. 30. Uebrigens zeigt diese Wendung wieder, dass Spinoza die Begriffe „Natur“ und „Substanz“ völlig gleich setzt.

[36]) Cf. pag. 196, 206.

nung ein Attribut Gottes sei und sucht zugleich in längerer Auseinandersetzung die Theilbarkeit der Substanz zu widerlegen — eine Widerlegung, die für uns hier nur ein entfernteres Interesse hat.[37]) Alle Theilung und alles Leiden ist nur im Modus, nicht in der Substanz selbst; Gott aber leidet nicht, weil das Leidende von der aussen befindlichen Ursache seines Leidens abhängig ist, was bei Gott, der vollkommen ist, nicht statt hat; auch leidet Gott nicht von sich selbst, denn wer wagte, da er die causa immanens ist, zu sagen, er sei unvollkommen, so lange er von sich selbst leide? Da endlich die Substanz Princip aller ihrer Modi sei, könne sie mit mehr Recht handelnd als leidend genannt werden.[38])

Von allen Attributen endlich, welche Gott zukommen, erkennen wir nur zwei, nämlich Ausdehnung und Denken; diese nur sind wahre Attribute Gottes, „durch die wir ihn in sich selbst und nicht gleichsam ausser sich wirkend begreifen"; was die Menschen sonst Gott beilegen, sind entweder „auswendige" Benennungen oder beziehen sich auf Wirksamkeiten Gottes, die ihm zwar eigen sind, die aber nicht offenbaren, was er sei (pag. 34).

---

§ 11.

Fortsetzung: die Eigenschaften Gottes; die natura naturans und natura naturata.

Die weiteren Untersuchungen über Gott sollen nur diejenigen Eigenschaften betreffen, *ohne* die Gott gar nicht Gott

---

[37]) Pag. 28—32. Sie beruht hauptsächlich auf dem Satze, dass Theil und Ganzes nur entia rationis seien und dass sich mit der Theilbarkeit nicht die Unendlichkeit vertrage.

[38]) Pag. 32 u. 34. Cf. Descartes, Princ. phil. I. 23: „pati est ab aliquo pendere."

wäre, *durch* die er aber nicht Gott ist.[39]) — Nachdem wir die Fundamentirung der Spinozischen All-Einheit Schritt für Schritt begleitet haben, genüge eine kurze Anführung der weiteren wichtigen Bestimmungen.

Die erste dieser Eigenschaften ist: Gott ist Ursache aller Dinge. Da nämlich keine Substanz eine andere hervorbringen kann und Gott das Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden und ausser welchem folglich andere Dinge weder sein noch begriffen werden können, so müssen wir Gott die Ursache aller Dinge nennen (pag. 52). Der gewöhnlichen Eintheilung der wirkenden Ursache in acht Theile gemäss[40]) ist Gott die emanente Ursache oder die wirkende Ursache (causa operans) seiner Werke, und soweit diese Handlung statt hat, bewirkende (causa efficiens) oder handelnde Ursache; er ist die immanente und nicht transiente, die freie und nicht natürliche Ursache, die Ursache durch sich und nicht durch ein Hinzukommendes, (Zufälliges, per contingentiam[41]); Gott ist die unmittelbar schaffende, vorzügliche Ursache, die erste oder beginnende Ursache; Gott ist die allgemeine Ursache (causa generalis[42]), doch nur insofern er verschiedene Werke hervorbringt; und endlich ist Gott die nächste Ursache dessen, was unendlich und unveränderlich ist und was wir von ihm unmittelbar geschaffen nennen; und doch ist er die letzte Ursache (causa postrema) und dies gewissermaassen aller Einzeldinge (pag. 52 u. 54). Gottes Vollkommenheit ist Ursache seiner selbst und aller Dinge; wegen seiner Vollkommenheit handelt Gott auch mit Nothwendigkeit; mit gleicher Vollkommenheit, als Gott vorstellt, wirkt er; daher kann

---

39) Vergl. weiter unten pag. 39 und 40.

40) Cf. Trendelenburg, a. a. O. pag. 317 sqq.; pag. 324 giebt Trendelenburg eine neue Rückübersetzung des betreffenden holländischen Textes.

41) Trendelenburg, a. a. O. pag. 319, corrigirt „per accidens.“

42) Trendelenburg, a. a. O. p. 322, corrigirt „universalis“.

nichts vollkommener sein als es ist (pag. 54). Gott kann nicht unterlassen, was er thut (pag. 56); er ist aber dennoch frei, denn er handelt nur aus seiner Vollkommenheit und von keiner ausser ihm befindlichen Sache gezwungen (pag. 56 u. 58); Gottes Vollkommenheit bliebe nicht, wenn die Dinge anders geschaffen und von ewig her anders disponirt und prädestinirt wären, als sie sind (pag. 58 u. 60).

Die zweite Eigenschaft Gottes ist seine Vorsehung (providentia) d. h. das Streben, welches wir in der ganzen Natur und in allen Einzelwesen sehen, ihr Sein zu erhalten; die allgemeine Vorsehung (prov. generalis) ist jene, wodurch ein jedes Ding hervorgebracht und erhalten wird gleichsam als Theil der ganzen Natur; die besondere Vorsehung (prov. singularis) ist der Versuch jedes Dinges, sein Sein zu erhalten, insofern es nicht als Theil der ganzen Natur, sondern als ein Ganzes betrachtet wird (pag. 62).

Die dritte Eigenschaft Gottes ist die schon erwähnte göttliche Vorherbestimmung (praedestinatio); Gott handelt mit Nothwendigkeit und nichts kann vollkommener sein, als es geschaffen ist; nichts auch kann ohne Gott sein noch begriffen werden; ferner giebt es keine möglichen Dinge, denn ein jedes Ding muss eine Ursache seines Seins haben, eine blos mögliche Ursache ist aber keine Ursache (pag. 64); es lässt sich daher bei jedem existirenden Ding nach seiner Ursache fragen und da nur Gott ohne äussere Ursache ist,[43]) denn die Existenz gehört zu seinem Wesen, so ist Gott allein die erste Ursache aller Dinge. Hieraus folgt

[43]) Causa sui heisst Gott nur sehr selten, z. B. pag. 54 u. 78. Da es bekannt ist, welch' wichtige Rolle die causa sui in der „Ethik" spielt, wird es nicht ohne Interesse sein, hier an die Kritik zu erinnern, die Spinoza selbst über den Begriff der causa sui an einer Stelle seines Tractats gegeben hat, wo er die Entstehung der Begierden bespricht und sagt (pag. 172): Ita ut, quando dicimus cupiditatem liberam esse, hoc aeque valeat ac si diceremus hunc illumve appetitum causam sui esse, h. e. antequam esset, ut esset effecisse. Quod ipsa est absurditas, nec locum habere potest.

denn auch, dass jeder menschliche Willensact (da der Wille des Menschen nicht zu dessen Wesen gehört) eine äussere Ursache haben muss, durch die er nothwendig verursacht ist (pag. 66). (Wir sehen demnach, dass Gottes Vorherbestimmung nichts ist als die Causalität, inwiefern sie von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit wirkt).

Die ganze „Natur“ wird endlich eingetheilt in die natura naturans und die natura naturata; unter der ersteren versteht Spinoza das Wesen, welches wir durch sich und keiner andern Sache bedürftig klar und distinct begreifen; welches Gott ist. Die natura naturata theilt Spinoza in die allgemeine und besondere; die allgemeine besteht in allen jenen Modis, welche von Gott unmittelbar abhängen, die besondere besteht in allen Einzeldingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden; so dass die natura naturata, um recht begriffen zu werden, einer gewissen Substanz bedarf (pag. 80). Von den unmittelbar von Gott abhängigen Modis oder Creaturen innerhalb der natura naturata kennen wir nur zwei: die Bewegung in der Materie und den Intellect im Denken; von diesen sagen wir, sie seien von aller Ewigkeit her gewesen und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben; jeder dieser beiden ewigen, unmittelbar von Gott geschaffenen Modi heisst „Gottes Sohn“ (pag. 82[44]).

---

§ 12.

Fortsetzung: Die Lehre von den Attributen und Modis.

Ehe Spionza seine Untersuchungen über die Substanz mit dem Beweis ihrer Einheit abschloss, scheint er im Sinne Descartes' zunächst Denken und Ausdehnung als Substanzen mit dem vorauszusetzenden Leser anzunehmen, er scheint sich sogar noch später dem Sprachgebrauch zu accommo-

---

[44]) Cf. pag. 204, Anm. Sigwart, a. a. O. pag. 101.

diren.[45]) Der dritte Einheitsbeweis ist es eigentlich erst, der Denken und Ausdehnung endgültig als Attribute setzt durch folgenden Gedankengang: die denkende und die ausgedehnte Substanz können in Wahrheit nicht Substanzen sein, denn es kann nicht zwei Substanzen geben, da die Existenz nur im Wesen Einer Substanz liegen, folglich nur Eine Substanz existiren kann; Denken und Ausdehnung sind demnach nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern gehören nothwendig der Einen Substanz als Bestimmungen, Attribute zu.[46])

Allerdings folgt aus dem Begriff Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens, dass ihm alle Attribute zukommen, dass er also unendliche Attribute hat[47]), die Existenz aber der beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, wird, wie in der ersten Phase, empirisch angenommen, sie sind uns bekannt,[48]) denn wir bestehen aus ihnen;[49]) nur Denken und Ausdehnung sind wahre Attribute Gottes.[50])

---

[45]) Vergl. pag. 30: Quum autem extensio substantia sit; pag. 78: Vidimus jam attributa, vel uti alii ea vocant, substantias etc. pag. 72 Anmerkung: Quod ad ea attributa, quibus Deus existit, nihil sunt nisi substantiae infinitae . . .

[46]) Vergl. oben pag. 33 und Tract. pag. 26 u. 28.

[47]) Tractatus pag. 16 und Anmerkung; pag. 26: Enti quod essentiam aliquam habet, attributa poni debent, et quanto plus essentiae ei adscribitur, tanto plura attributa ei adscribi debent; itaque ubi ens est infinitum et attributa ejus infinita esse debent: et hoc ipsum est quod dicimus ens infinitum. Ausserdem hat Spinoza später noch einen dem aposteriorischen Gottesbeweis analog gebildeten empirischen Beweis hinzugefügt (pag. 10 u. 12, Anmerkung):... in nobis invenimus tale quid, quod nobis aperte loquatur non de pluribus tantum (nämlich von den Attributen Ausdehnung und Denken) sed et infinitis perfectis attributis, quae enti illi perfecto propria sint antequam perfectum dici possit. Unde vero illa idea perfectionis? Tale igitur quid ex duobus illis oriri non potest, nam duo tantum duo nec infinita dabunt; ergo unde? a me saltem non, nisi et ipse dare possem, quod non habeo. Unde igitur, nisi ab infinitis attributis ipsis, quae nobis dicunt se existere, non vero quid sint dicentia, nam de duobus tantum scimus quid sint.

[48]) Tract. pag. 34, 10, Anm., 72, Anm.

[49]) Tract. pag. 26, Anm.

[50]) Tract. pag. 34.

Die Attribute sind mit der Substanz dem Wesen nach identisch und haben dieselben Eigenschaften wie diese: sie sind substantial,[51]) essential,[52]) unendlich und in ihrer Art vollkommen oder unendlich vollkommen;[53]) sie bedürfen keines andern Genus oder keiner andern Sache, durch die sie besser verstanden oder erklärt werden, denn sie existiren durch sich und werden durch sich erkannt;[54]) aus ihnen besteht Gott,[55]) durch sie ist Gott, was er ist[56]) und sie offenbaren, was Gott ist;[57]) durch sie endlich begreifen wir allein

---

51) Tract. pag. 88, N. 2 u. 3, und pag. 90, N. 11 der Anmerkung. Vergl. pag. 50, Anm.; auch oben pag. 38, Anm. 45. — Ich werde im Laufe dieser Darstellung öfter auf die so eben citirte, ausgearbeitete und wohlgegliederte Anm. zu pag. 88—92 zu verweisen haben; wohl wissend, dass diese Anm. später als der Text verfasst ist, glaube ich doch mich auf sie beziehen zu können, da sie sich innerhalb des die zweite Phase charakterisirenden Gedankenkreises bewegt.

52) So heisst es von der Ausdehnung, Tract. pag. 182: quia vero etiam demonstravimus ens illud infinitum essentiale esse, sequitur attributum hocce etiam esse essentiale.

53) Tract. pag. 22: attributa, quorum unumquodque in genere suo perfectum sit, dagegen pag. 16: infinite perfectum; pag. 182: ens attributorum infinitorum, quorum quodque infinitum perfectumque est; et quia extensio attributum est, quod in genere suo infinitum esse demonstravimus etc.; pag. 88, Anm.: Cogitatio substantialis cum finita esse nequeat, infinita, in genere suo perfecta, et attributum Dei est.

54) Tract. pag. 78: (Definitio) attributorum quae entis sunt per se existentis, quae nullo genere aliave re, quibus melius intelligi vel explicari possunt, opus habent; nam quia, uti entis cujusdam attributa, per se existunt, etiam per se nota fiunt. Vorher: Vidimus jam attributa, vel uti alii ea vocant, substantias, res esse, vel, ut melius et proprius dicamus, ens esse per se existens, atque igitur per se se cognoscere faciens et ostendens. Von hier ist nur ein Schritt bis zum Satze: „Die Existenz liegt im Wesen des Attributes."

55) Tract. pag. 72, Anm.: attributa, quibus Deus existit (holländisch: „van welke God bestaat").

56) Vgl. Tract. pag. 50, Anm., wo es im Gegensatz zu den wahren Attributen von den Eigenschaften heisst: nec tamen per illa Deus est, nam nihil substantiale, per quod solum Deus existit, significant.

57) Während die blossen „Eigenschaften" nicht offenbaren, was Gott ist; vgl. Tract. pag. 34, 74 u. 50, Anm.

Gott als causales, immanentes Princip.[58]) Von den Attributen sind daher die blossen Eigenschaften zu unterscheiden, welche nicht offenbaren, was Gott ist, und nichts Substantiales bezeichnen, so dass Gott zwar nicht ohne sie Gott wäre, aber nicht durch sie Gott ist (Tract. pag. 50, Anm., p. 34); solche Eigenschaften, wenn sie überhaupt Gott zukommen, sind entweder eine nominatio externa oder beziehen sich auf Gottes Thätigkeit, auf alle oder eines seiner Attribute.[59]) Andere gewöhnlich Gott beigelegte Eigenschaften kommen nur einem Modus zu, so der Intellect (pag. 80 u. 82).

Die wichtigste hierher gehörige Lehre ist, dass die Attribute auf einander wirken, mit einander Gemeinschaft haben. Spinoza hatte diesen Satz zum Beweis der Einheit der Substanz gebraucht, begründet hatte er ihn nur empirisch.[60]) Sieht man genauer zu, so bemerkt man freilich, dass es in hervorragender und durchgreifender Weise nur die Ausdehnung ist, die auf das Denken wirkt, dass das causale Verhältniss in gleichem Maasse aber nicht umgekehrt stattfindet. Denn nicht allein, dass unser Denken und unsre Begriffe von aussen verursacht sind[61]) und dies dergestalt,

---

58) Tract. pag. 34: Dicimus enim hic tantum de talibus attributis, quae vere Dei attributa dici possunt, per quae eum in se ipso, nec tanquam extra se operantem concipimus.

59) Tr. pag. 34: Omnia igitur quae homines praeter duo ista attributa Deo adscribunt, si omnino ad eum pertinent, vel nominatio erunt externa, uti quod sit sui constans, unicus, aeternus, et immutabilis; vel quod ad operationes ejus, uti quod sit causa, praedestinator, et rector omnium rerum; quae omnia Deo propria sunt, nec vero quid sit patefaciunt. — Pag. 72, Anm.: Omnia porro quae Deo attribui solent non attributa, sed certitantum modi sunt quae (qui?) ei attribui possunt, vel quod ad omnia vel quod ad unum ejus attributorum, uti, quod ad omnia, quod sit aeternus, per se consistens, omnium causa, infinitus, immutabilis; quod ad unum, quod sit omnisciens, sapiens (quod ad cogitationem), et quod sit ubique, quod omnia impleat, etc. (quod ad extensionem pertinet). — Vergl. pag. 74.

60) Vgl. Tr. pag. 10 u. 12, Anm.; pag. 26: Propter unitatem, quam ubique in natura videmus etc. u. Anm.

61) Tr. pag. 96, Anm. 1: Modi e quibus homo consistit sunt notiones divisae in opinionem, fidem et claram distinctamque cognitionem, ex sin-

dass das intelligere nur ein *Leiden* ist,[62]) Spinoza spricht sogar aus, dass kein Denkmodus im Körper Bewegung oder Ruhe bewirken könne.[63]) Mit dieser Lehre von der vollkommenen Passivität unseres Geistes hat sich Spinoza in Widersprüche verwickelt, denn ohne Spontaneität des Geistes wäre es vergeblich, einen ethischen Denkcanon aufzustellen, wie unser Philosoph doch beabsichtigt; noch auch kann dann der Irrthum dadurch entstehen, dass wir Etwas, was wir vom Object wahrnehmen, für dem ganzen Object zukommend halten,[64]) noch auch kann es bei dieser reinen Abspiegelung der Objecte sogenannte entia rationis geben, wofür Spinoza doch selbst die Begriffe des Theiles und des Ganzen (pag. 28), des Guten und Schlechten (pag. 84) erklärt hatte, und endlich wären die Denkmodi Modi der Ausdehnung, da die Modi dem Attribut zugeschrieben werden sollen, von dem sie abhängen (cf. pag. 182).

In der That sieht sich Spinoza genöthigt, seiner ethischen Anschauung zu Liebe, eine gewisse Spontaneität des Geistes anzunehmen, und wir werden, trotz einiger entgegenstehender Stellen, uns die Einwirkung der Attribute auf einander nicht als absolut, sondern als in gewisse Grenzen eingeschlossen zu denken haben. Zwar bringt der Körper durch seine Action auf den Geist diesem sich und andre Körper zum Bewusstsein, aber Alles, was ausser diesen Wahrnehmungen (perceptiones) dem Geist geschieht, kann nicht vom Körper ver-

---

gulis rebus secundum cujusque naturam ortas („veroorzaakt"). Pag. 158., 168 und 170: τὸ intelligere externam causam habere debet.

62) Tr. pag. 166: Meminisse tantum oportet, τὸ intelligere puram esse passionem, id est rerum essentiae existentiaeque in mente perceptionem; ita ut nunquam ipsi de re aliquid affirmemus vel negemus, ipsa vero sit res quae aliquid de se in nobis affirmet vel neget. Vergl. pag. 158.

63) Tr. pag. 184: Nullum cogitandi modum in corpore motum vel quietem producere posse.

64) Tr. pag. 168: Falsitas enim inde oritur, quod de objecto aliquid tantum sive ex parte percipientes imaginemur ad totum objectum hoc pertinere. (So nach Böhmer, a. a. O. pag. 81.)

ursacht sein;[65]) vielmehr ist zwischen der Wahrnehmung des Geistes, wo er zuerst den Körper bemerkt, und dem Urtheil, was er sich sogleich daraus bildet, ob es ihm gut oder schlecht sei, zu unterscheiden;[66]) der Leib ist nicht die vornehmste Ursache der Leidenschaften,[67]) wohl aber wird der Wahn (opinio) als ihre Ursache und die der Affecte angegeben (pag. 102. 199. 194, Anm. 200); endlich nennt Spinoza die idea rerum die vorzüglichste Wirkung des denkenden Attributs und erkennt Wirkungen im Denken an, deren Ursache keineswegs in der Ausdehnung, sondern nur im Denken gesucht werden müsse.[68]) Die Unmöglichkeit der Wirkung eines Denkmodus auf Bewegung und Ruhe (Ausdehnung) reducirt sich darauf, dass der Geist die Lebensgeister (spiritus) weder unmittelbar in Ruhe bringen (pag. 200), noch auch die ruhenden bewegen, sondern nur die Richtung der sich bewegenden verändern kann.[69]) Diese spiritus[70]) vermitteln überhaupt die Wirkung der Attribute unter einander (cf. pag. 186. 194—200. 206—208), obgleich sich die Möglichkeit der causalen Gemeinschaft der Attribute schon daraus ergiebt, dass sie ja Theile eines Ganzen sind (cf. pag. 196, Anm.).

Wie verhalten sich nun die Attribute zu den Modis? Zunächst muss bemerkt werden, dass Nichts ohne Gott sein

---

65) Tr. pag. 188: . . . ita ut omnia quae praeter perceptiones istas menti fiant, a corpore causari nequeant. Siehe zu dieser Stelle übrigens Böhmer's Correctur, a. a. O. pag. 81.

66) Tr. pag. 194: distinguendum esse inter mentis perceptionem, ubi primum corpus percipit, et judicium quod deinde statim facit, num bonum an malum sibi sit.

67) Tr. pag. 192: sequitur, non solum quod corpus praecipua non sit passionum causa . . . (Hier haben sowohl van Vloten als Böhmer das zweite non ausgelassen.)

68) Tr. pag. 184—186. Hierzu Böhmer's Correctur a. a. O. pag. 81.

69) Tr. pag. 186 (hierzu Böhmer, a. a. O. pag. 81); pag. 196.

70) Die Lehre von den Lebensgeistern hat Spinoza ebenfalls Descartes entlehnt. Vergl. Sigwart, a. a. O. pag. 96; Trendelenburg, a. a. O. pag. 348.

noch begriffen werden kann, Gott aber *vor* den Einzeldingen sein und begriffen werden muss;[71]) er ist, wie wir sahen, die Ursache aller Dinge. Zwei Modi nun sind unmittelbar von Gott abhängig: die Bewegung in der Materie und der Intellect im Denken, diese sind von ewig her, werden ewig unveränderlich bleiben und sind in ihrer Art unendlich.[72]) Zwar ist die Bewegung sowohl als die Ruhe empirisch angenommen,[73]) ihre Entstehungsursache hofft aber Spinoza noch zu finden.[74]) Wie alle Modi, so können auch Bewegung und Ruhe nicht durch sich sein noch begriffen werden (p. 82 u. 78). Aus diesen ewigen und unendlichen Modis der Ausdehnung, aus Bewegung und Ruhe entstehen nun alle einzelnen Modi der Ausdehnung, die Einzeldinge (pag. 90, Anm. sub 7); die Mannichfaltigkeit dieser Modi aber entsteht aus der Verschiedenheit der Proportion der Bewegung und Ruhe;[75]) ebenso gehen alle Handlungen des Körpers aus der Bewegung und Ruhe hervor (pag. 188). Mit der Entstehung der Modi der Ausdehnung ist auch die der Denkmodi gegeben; es ist nur Ein Denken in der Natur, aber ausgedrückt in unendlichen Ideen gemäss den unendlichen Dingen in der Natur;[76]) das unendliche und in seiner Art vollkommene

[71]) Tr. pag. 32. 52. 190. 204; pag. 94: Demonstravimus sine Deo nullam rem nec existere nec concipi posse h. e. Deum esse et concipi debere, antequam res particulares esse vel concipi possint.

[72]) Tr. pag. 80 u. 82, pag. 204, Anm. Vergl. oben pag. 37.

[73]) Tr. pag. 184: Extensionem igitur solam considerantes, nil aliud in illa perspicimus nisi motum et quietem, e quibus omnes inde procedentes effectus invenimus.

[74]) Tr. pag. 82, Anm. (Vergl. wegen Echtheit dieser Note Sigwart a. a. O. pag. 58, Anm. Ich selbst glaube, dass diese Anmerkung von Spinoza herrührt, da dieser sehr wohl das Bedürfniss fühlen mochte, sich wegen des „aposteriorischen“ Verfahrens bei Annahme der Bewegung zu entschuldigen und auf die Resultate weiterer Forschungen zu vertrösten.)

[75]) Tr. pag 90, Anm. sub 8: Varietas illorum (modorum) nascitur ex alia motus quietisque proportione, qua hoc ita, illud alio modo est. Vergl. pag. 182 und pag. 196, Anm.

[76]) Tr. pag. 198: rem cogitantem unicam tantum in natura esse, quae in infinitis ideis expressa sit secundum infinitas in natura res.

Denken enthält als Modus die Erkenntniss aller und jedes einzelnen Dinges (pag. 88, Anm. sub 3 u. 4), diese Erkenntniss oder Idee jedes Einzeldinges, welches real existirt, nennen wir die Seele[77]) jenes Einzeldinges (pag. 90, Anm. sub 6, pag. 208), und nichts kann in der Natur sein, wovon es nicht eine Idee in der Seele desselben gäbe (pag. 198. 204. 88, Anm. sub 4), nach der Beschaffenheit des einzelnen Körpers richtet sich der ihm zukommende Denkmodus; wie der Körper, so auch die Seele, Idee, Erkenntniss u. s. w. (pag. 90, Anm. sub 11). Da nun der Mensch nicht selbst Substanz ist, sondern Alles, was er an Körper und Seele hat, nur Modi der Attribute sind,[78]) ist auch der menschliche Geist nur ein Modus und zwar ein Modus des Denkens (pag. 88, Anm. sub 1 u. 2), und nichts erfahren wir in uns ausser Wirkungen des Denkens und der Ausdehnung (pag. 182); wie aber jedes Einzelding, welches zu existiren beginnt, aus einer gewissen Proportion der Bewegung und Ruhe entsteht, so auch unser Körper, und wie von jedem Einzelding, muss es auch von ihm eine Idee im Denken geben, und so entsteht unsere Seele (pag. 90, Anm. sub 7—9), eben nur als die im Denken enthaltene Vorstellung von ihrem Körper (pag. 196, Anm.). Da nun der Körper eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe hat, welche durch äussere Körper gemeiniglich verändert wird, und keine Veränderung geschehen kann, ohne dass sie sogleich auch in der Idee geschieht, so entstehen hieraus die reflexiven Ideen der Menschen (p. 196, Anm.). Erzeugen aber andere auf den unsern einwirkende Körper in uns eine Veränderung, so muss die Seele, welche sich dann beständig ändert, dieser Veränderung sich bewusst

[77]) Tr. pag. 90, Anm. sub 6. Van Vloten hat „ziel“ mit „mens“ übersetzt; ich ziehe mit Böhmer (a. a. O. pag. 79) „anima“ vor und übersetze demgemäss „Seele“.

[78]) Tr. pag. 90 u. 92: (homo) substantia esse nequit. Omnia igitur quae cogitationis habet, nonnisi modi sunt attributi cogitationis quod Deo attribuimus. Et iterum omnia quae habet formae, motus, et aliarum rerum, eodem modo alterius attributi sunt, sc. extensionis, quod Deo attribuimus.

werden, welche Veränderung das ist, was wir Gefühl (sensus) nennen (pag. 92, Anm. sub 13); die Mannichfaltigkeit der Empfindungen erklärt sich aus der Verschiedenheit der Affectionen (pag. 190, Anm.). Sowohl vor der Geburt als nach dem Tod giebt es von unserm Körper eine Idee oder Erkenntniss im Denken, wenn auch eine andere gemäss der andern Proportion von Bewegung und Ruhe (pag. 90, Anm. sub 10); der Tod ist die von aussen kommende Veränderung der dem Leben eigenthümlichen Proportion von Bewegung und Ruhe, und durch ihn wird die Seele zerstört insoweit sie die Idee oder Kenntniss des sich nach eben jener Proportion von Bewegung und Ruhe verhaltenden Körpers ist (pag. 92, Anm. sub 14); da aber Veränderung und Dauer des Dinges auch Veränderung und Dauer der Seele, und die Seele nicht nur mit ihrem vergänglichen Leib, sondern auch mit Gott, dem Unveränderlichen, vereinigt sein kann, so folgt, wenn sich ihre Vereinigung mit dem letzteren vollzogen hat, daraus auch ihre Unsterblichkeit.[79])

---

§ 13.

Die metaphysischen Bestimmungen des Tractatus de intellectus emendatione.

In den vorhergehenden §§ 8—12 haben wir den Spinozischen Pantheismus der zweiten Phase kennen gelernt, wie er uns in der Hauptquelle, dem Tractatus de Deo et homine, entgegentritt. Ausser diesem Tractat werden jedoch, ihren metaphysischen Bestimmungen nach, noch andere Schriften der zweiten Phase einzureihen sein; mit Sicherheit kann dies wenigstens mit dem Tractatus de intellectus emendatione geschehen, während sich der Tractatus theologico-politicus, der hier ebenfalls in Betracht gezogen werden muss, zwar mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Entschiedenheit der einen oder andern Phase zusprechen lässt. Die

---

79) Tr. pag. 208 u. 210. Vergl. pag. 92, Anm. sub 15.

Entscheidung ist bei den erwähnten Tractaten dadurch erschwert, dass beide, ihrer Aufgabe gemäss, nicht vorwiegend metaphysische Lehren enthalten; doch wurzeln die metaphysischen Bestimmungen, die sich in ihnen finden, zwar noch in der zweiten Phase, während die Lehren und Andeutungen über die Methode bereits auf die dritte Phase hinweisen, so dass sie als den Uebergang anbahnend, resp. bildend aufgefasst werden können. Der Vollständigkeit willen mögen die metaphysischen Elemente beider Schriften hier eine kurze Erwähnung finden; auf die erkenntniss-theoretischen Bestimmungen, namentlich des Tractatus de intellectus emendatione, komme ich, soweit sie zur Entwickelung der dritten Phase nöthig sind, später zurück.

Was nun zunächst den Tractatus de intellectus emendatione betrifft, so behandelt er geradezu die Lehre von der Methode der Erkenntniss. Von der Ansicht ausgehend, dass Tugend und Glückseligkeit nur durch wahre Erkenntniss möglich seien, soll dieser Tractat den rechten Weg dazu angeben. In der Einleitung selbst gesteht Spinoza, wie maassgebend ihn das ethische Motiv bei seinem Denken beeinflusst und angetrieben habe; aber es ist wichtig zu bemerken, dass er zu uns spricht nicht mehr als der mit sich und den flüchtigen Freuden des Lebens Ringende, sondern als der, wenn auch jugendliche, doch bereits geläuterte, innerlich beruhigte und gefestete, objective Denker; hiermit ist indirect gesagt, dass von nun an das Streben nach Erkenntniss das Denken vorwiegend bestimmt, und ein subjectiver Erklärungsgrund für den nüchternen, starren Charakter der sich vorbereitenden dritten Phase angedeutet.

Der Tractatus de intellectus emendatione sollte nicht Spinoza's „Philosophie“ selbst lehren, sondern nur eine Einleitung und Vorbereitung dazu sein; Spinoza tritt zumeist negativ auf und verweist, da es ihm unmöglich ist, seine erkenntniss-theoretischen Begriffe gänzlich frei von seinen metaphysischen Bestimmungen darzustellen, öfter auf seine

später anzuschliessende Philosophie.[80]) So zahlreich daher die erkenntniss-theoretischen Bestimmungen sind, so unzureichend zum Zwecke einer genaueren Darstellung sind die metaphysischen. Die Andeutungen der letzteren Art, die der Tractatus de intellectus emendatione giebt und zu denen sich leicht Parallelstellen aus dem Tractatus de Deo et homine finden lassen, sind im Wesentlichen folgende:

So wenig, wie ich, nachdem ich erkannt habe, dass ich existire, fingiren kann, dass ich existire oder nicht existire, kann ich, nachdem ich Gottes Natur erkannt habe, fingiren, dass er existire oder nicht existire[81]) (VIII, 54); Gottes Existenz ist erste und ewige Wahrheit (VIII, 54, Anm 3); wir können nichts in der Natur erkennen, was nicht zugleich die Erkenntniss der ersten Ursache oder Gottes vervollständige (XII, 92 Anm.). Die Natur ist ein einiges unendliches Wesen, d. h. sie ist alles Sein, und ausser welchem es kein Sein giebt (IX, 76); wäre solches Wesen nicht, so könnte es nie hervorgebracht werden (IX, 76, Anm. 2); die Natur ist gleich Gott, denn ihre Bestimmungen sind die Gottes (vergl. IX, 76, Anm. 1[82]). Als Aufgabe wird bezeichnet, zu untersuchen, ob es irgend ein Wesen gäbe und zugleich ein solches, welches aller Dinge Ursache ist, so dass seine „objective“ Essenz auch Ursache ist aller unserer Vorstellungen (XIV, 99) — welche Aufgabe ja für Spinoza innerlich bereits beantwortet ist: doch fanden wir auch schon hier als

---

[80]) So VI, 31, Anm. 1 u. 2; VII, 36, Anm. 2; VII, 45; VIII, 51; IX, 76, Anm. 1; XI, 83. Die Angabe der §§ ist nach der Ausgabe von Bruder, Lipsiae 1844, vol. II.

[81]) Cf. Descartes, Principia philosophiae I, 15. Den Begriff causa sui, den Spinoza im Tractatus de Deo et homine sogar abgelehnt hatte, führt er hier an einer Stelle mit dem reservirenden Beisatz „ut vulgo dicitur“ ein (XII, 92).

[82]) Beiläufig bemerkt, es erinnert sehr an den Tractatus de Deo et homine, wenn Spinoza in der angezogenen Anmerkung von der Einheit und Ewigkeit der Natur spricht und dann ausdrücklich hinzufügt, dass diese Prädicate nicht Attribute Gottes wären, welche sein Wesen zeigten. Cf. Tract. de Deo et homine p. 50, Anm. u. p. 34; cf. oben p. 40 u. Anm. 59.

erste Ursache Gott bezeichnet (vergl. XII, 92, Anm.). Alles geschieht nach der ewigen Ordnung und nach gewissen Gesetzen der Natur (II, 12); wir müssen alle unsere Vorstellungen in Eine zu vereinigen suchen, damit unser Geist, soweit er es vermag, subjectiv die objective Beschaffenheit der Natur wiedergebe (XII, 91); in der Erkenntniss der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur hat, besteht das höchste Gut (II, 13).

Allein diese Lehren könnten eventuell auch der dritten Phase des Spinozismus angehören; was uns aber nöthigt, den Tractatus de intellectus emendatione seinen metaphysischen Bestimmungen nach der zweiten Phase einzureihen, sind einerseits die Hinweise, dass mit dem Begriffe des ens perfectissimum zu beginnen sei (cf. VII, 38 ff, 49), womit der Tractatus de Deo et homine begann, während die Ethik von dem Begriff des per se existens ausgeht; andererseits die Lehren über das Verhältniss der Attribute zu einander und über den Intellect, welche denen des Tractatus de Deo et homine sehr ähnlich, wenn nicht gleich zu sein scheinen, jedenfalls sich aber von den Bestimmungen der Ethik durchaus unterscheiden. Im Tractatus de intellectus emendatione lehrt Spinoza, wie im Tractatus de Deo et homine, dass die Attribute auf einander wirken; und ferner, dass viele Vorstellungen von aussen stammen, der Intellect aber zugleich eine gewisse Spontaneität habe.[83]) — Der Fortschritt dieser Schrift

[83]) Der ganze Tractat geht von dieser Ansicht aus; cf. IV, 21. VI, 35. IX, 66, 68, 72. X, 78. XIV, 103 und XV, 106 ff. Folgende Stellen mögen besonders hervorgehoben werden: XI, 84: Sic itaque distinximus inter ideam veram et ceteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et ceterae habeant suam originem ab *imaginatione*, hoc est, a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus; XII, 91: Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint; vergl. die Anm. zu dieser Seite. IX, 71: Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam

liegt also weniger in den metaphysischen Erkenntnissen, als in der Abklärung und Ausbildung der Methode.

Noch sei mir eine Bemerkung über den Schluss des Tractat-Fragmentes gestattet. Im letzten der vorhandenen Capitel sieht Spinoza die Nöthigung ein, die Natur oder Definition des Intellects zu geben — dies kann er aber nicht ohne sein metaphysisches System, zu dem er doch erst vorbereiten will; er deutet daher (XV, 110) noch an, dass etwas Allgemeines aufzustellen sei, woraus die Eigenschaften des Intellects mit Nothwendigkeit folgten — aber er bricht, als diese Schwierigkeit an ihn herantritt, ab. Sollte er abbrechen, weil diese Schwierigkeit ihn zu der Einsicht drängte, dass die Lehre vom Intellect keine Vorbereitung zu seiner Metaphysik sein könne, da sie aus dieser ja erst resultirt? sollte dies nicht der Grund sein, dass in der spätern Darstellung des Spinozismus die Erkenntnisstheorie wieder, wie in der früheren, erst nach der Feststellung der metaphysischen Lehren folgt?

§ 14.

Die metaphysischen Bestimmungen des Tractatus theologico-politicus.

Auf die gleiche Entwickelungsstufe, die der Tractatus de intellectus emendatione einnimmt, wird im Allgemeinen der Tractatus theologico-politicus zu stellen sein, dessen metaphysischer Standpunkt sich mehr in Andeutungen und Negationen verräth, als in bestimmten Erörterungen darlegt — wie es bei einem Werke natürlich ist, dessen Aufgabe die metaphysische Darstellung nicht erheischte, welches vielmehr bei seiner beabsichtigten Anonymität die den Autor ganz

agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Auch ist das häufige Vorkommen des Ausdruckes „perceptio“ in diesem Tractat zu beachten, ein Ausdruck, den Spinoza in der Ethik (pars II, definitio III, explicatio) verwirft.

speciell charakterisirenden Ansichten unausgesprochen oder nur implicirt ausgesprochen lassen musste. Werden wir daher bei dem vorliegenden Werk nicht die ganze Fülle der Spinozischen Ansichten zu erhoffen haben, so dürfen wir doch bei dem Charakter des Philosophen erwarten, dass er keine Ansicht ausspreche, die nicht auch die seine wäre.

Die hauptsächlichsten metaphysischen Bestimmungen sind nun in der Kürze folgende:[84])

Gottes Existenz ist eine ewige Wahrheit (IV, 28),[85]) doch ist sie nicht durch sich selbst bekannt, sondern muss aus unerschütterlich richtigen Begriffen erkannt werden (VI, 17). Gott ist absolut unendlich und enthält alle Vollkommenheiten (VI, 58). Gottes Wille und Verstand sind identisch und werden nur durch die Art unserer subjectiven Auffassung unterschieden (IV, 23 ff. cf. VI, 8); von der göttlichen Natur zurück- und nur der menschlichen Natur zuzuweisende Attribute sind: Lenker, Gesetzgeber, König, mitleidig, gerecht etc. (IV, 30; cf. IV, 37). Gottes Wesen ist Ursache aller Dinge (IV, 11), ohne Gott kann nichts sein noch begriffen werden (IV, 10 u. 11); das klare und distincte Verstehen der Werke der Natur erhöht unsere Gotteserkenntniss (VI, 23), ja sogar das Wesen Gottes erkennen wir um so vollkommener, je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen (IV, 11); vom Theilhaben an Gottes Natur und an Gottes Idee oder Erkenntniss hängt alle unsere Erkenntniss, unser Intellect, unser Wissen ab (I, 3 u. 5; IV, 44. 10). Dass mit der Erkenntniss Gottes auch die Liebe Gottes und unser höchstes Gut, Tugend, Seelenruhe und Freiheit zusammenhängt, ja dass die Liebe Gottes nicht allein des Menschen höchste Glückseligkeit, sondern auch der letzte Zweck aller mensch-

---

[84]) Ich übergehe absichtlich einige in den „Anmerkungen“ enthaltene Bestimmungen, da sie späteren Ursprungs sind, so dass sie kaum noch der zweiten Phase angehören.

[85]) Edit. Bruder, vol. III.

lichen Handlungen ist — dieser unsern Philosophen so tief bewegende Gedanke findet selbstverständlich auch in diesem Tractat seinen mannichfachen Ausdruck (so III, 52. IV, 9—15. 19. 21. 34 u. 38. VII, 68).

Noch bleiben eine Reihe von Bestimmungen übrig, in denen Spinoza Gott und Natur identificirt, die jedoch von den Zeitgenossen, soweit sie des Autors eignen philosophischen Standpunkt nicht kannten, zum Theil wohl deistisch aufgefasst werden konnten: es sind dies die Anwendungen theologischer Begriffe auf Verhältnisse der Natur — wegen ihrer geringeren metaphysischen Bedeutung genüge ebenfalls eine kurze Anführung.

Mit einer gewissen Vorliebe führt Spinoza den Begriff des „göttlich-natürlichen Gesetzes“ ein, worunter er die allgemein-gültigen psychologischen Gesetze versteht, welche zum Zweck der Erkenntniss und Liebe Gottes fungiren (IV, 18—21; cf. 39. 41. 50. V, 15). Gottes Beschlüsse (decreta) selbst sind die Naturgesetze; die Begriffe „Naturgesetz“ und „Gottes Beschluss und Leitung“ sind identisch (III, 8. cf. VI, 27 u. 69; XIX, 18), dennoch handelt Gott nicht als Gesetzgeber oder Fürst, noch aus Gerechtigkeit oder Mitleid, sondern allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit (IV, 37. VI, 9); daher wird Alles durch Naturgesetze zum Existiren und Wirken nach einem gewissen und bestimmten Grunde bestimmt (IV, 3), und befolgt die Natur zwar ihre eigenen Gesetze, aber ihre Kraft und Macht (virtus et potentia) ist nur die Kraft und Macht Gottes (VI, 11), dessen Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit sie ausdrücken (VI, 25) und die sich auf Alles erstrecken, was vom göttlichen Intellect begriffen wird (VI, 13). Ebenso wie die „Beschlüsse“ Gottes werden die „Wollungen“ (volitiones) oder der „Wille“ Gottes den Naturgesetzen gleichgesetzt (VI, 21 u. 22) und daher wird gelehrt, dass die Decrete und der Wille Gottes ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involviren (III, 8. IV, 25. VI, 10); so wird die Macht und das

Recht Gottes mit der Macht und dem Rechte der Natur identificirt und beide aus demselben Grunde unendlich genannt (I, 44. III, 9. VI, 11. XVI, 3. 4); an einer Stelle heisst es sogar, die Macht der Natur sei die göttliche Macht und Kraft (virtus), die göttliche Macht aber ganz und gar Gottes Wesen selbst (ipsissima Dei essentia; VI, 9). So versteht Spinoza auch unter „Gottes Leitung“ die feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder den Zusammenhang (concatenatio) der natürlichen Dinge (III, 7), unter „Geschick“ (fortuna) aber Gottes Leitung, soweit er die menschlichen Angelegenheiten durch äussere und unvermuthete Ursachen lenkt (III, 11) und so ist ihm endlich „Gottes Berufung oder Erwählung“ nur vorbestimmte Naturordnung (III, 10), während jedes Individuum von der Natur determinirt ist (XVI, 2—5); ist doch der Mensch ja nur ein Theil, ein „Theilchen“ der Natur (XVI, 10).

Es lässt sich nicht leugnen, dieser Tractat bekundet namentlich insofern einen Fortschritt der gesammten Entwickelung Spinoza's, als das religiöse Gefühl des Philosophen sich hier schon vollkommen seinen metaphysischen Ansichten adäquat herausgebildet hat und es ihm leicht macht, die alten theologischen Begriffe in seinem Sinne anzuwenden, resp. umzudeuten.

Zum Schluss möchte ich noch zweier Stellen Erwähnung thun, die, wenn auch nicht mit voller Gewissheit, dafür zeugen, dass der Tractatus theologico-politicus noch in die zweite Phase der Spinozischen Entwickelung zu setzen sei. Auf Spinoza's Wahrhaftigkeit vertrauend, glaube ich die Worte: „ut nos vigilando *ab objectis affecti* solemus“ (II, 10) sowie die folgenden: „certitudo . . . non mathematica (hoc est, quae ex necessitate *perceptionis rei perceptae aut visae* sequitur)“ (II, 12) so auffassen zu dürfen, dass Spinoza in diesem Tractat noch wie in den beiden früheren an der Lehre festhält: dass die Attribute auf einander wirken. Im zweiten Beispiel ist namentlich der Ausdruck „res percepta“

bezeichnend und der Ausdruck „perceptio“ insofern von Belang, weil er sehr häufig im Tractatus de intellectus emendatione vorkommt, in der Ethik aber förmlich verworfen wird (cf. oben § 13, Anm. 83). Allein noch mehr als die angezogenen Stellen spricht für den Attribut-Standpunkt der zweiten Phase, dass Spinoza ganz von diesem Standpunkt aus seine Polemik führt. Endlich kann man noch für die Einreihung in die zweite Phase den Satz anführen (IV, 11): „certum est, omnia, quae in natura sunt, Dei *conceptum* pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere atque exprimere“, der den Begriff Gottes als Ausgangspunkt, also im Allgemeinen den Ausgangspunkt der zweiten Phase, wahrt (cf. VI, 17).

Ueber das Verhältniss der zweiten Phase des Spinozischen Pantheismus zur dritten.

---

§ 15.

Die allgemeinen Motive der Weiterentwickelung.

Mit dem Tractatus theologico-politicus schliesst die Reihe der der zweiten Phase angehörigen Schriften; das nächste Denkmal des Spinozischen Entwickelungsganges gehört bereits der dritten Phase an. Es fragt sich nun: Wie entwickelte sich diese dritte Phase aus der zweiten? Suchen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst die allgemeinen, logischen und psychologischen Motive auf, von denen wir annehmen dürfen, dass sie überhaupt eine Weiterentwickelung hervorriefen.

Wir erinnern uns, in wie hohem Maasse Spinoza von Giordano Bruno abhängig gewesen war und dass er in der ersten Phase seiner Philosophie nur dessen Werk zum Abschluss, zum bewussten Ausdruck brachte. Wir sahen dann Spinoza in ein ähnliches Verhältniss zu Descartes treten — auch hier zieht er eigentlich nur die Consequenz, die im System desselben involvirt lag. Während indess Bruno von der realen lebendigen Natur ausging und das empirische Element begünstigte, stützte sich Descartes auf einen Begriff (Gottes) und beförderte das begriffliche Element: Bruno und Descartes gingen ganz verschiedene Wege — Spinoza gelangte auf beiden zum gleichen Resultat. Allein, er war schon zu erfüllt von Brunonischen Anschauungen und der eigenen Lösung seines Problems, als dass er den zweiten Weg hätte einschlagen können, ohne zu versuchen, ihn mit dem ersten zu vereinen; führten doch beide zu der Einen Wahrheit! Dieser Versuch machte die zweite Phase aus, wie sie sich uns im Tractatus de Deo et homine darstellt.

Spinoza arbeitete aber auch jetzt noch rastlos weiter; ununterbrochen ist er bemüht, seine Gedanken zu klären, zu berichtigen, weiterzubilden — schon zahlreiche Anmerkungen zu jenem Tractat geben Zeugniss hiervon. Unser Philosoph ist jedoch auch älter geworden; der ethische Drang, die mystische Neigung des jugendlichen Forschers weichen mehr und mehr dem nüchternen Denken des reifen Mannes; der sittliche Trieb hat seinen Abschluss und seine Befriedigung gefunden, aber der Drang nach klarer und bestimmter begrifflicher Erkenntniss ist geblieben und in seiner vorwiegenden Bethätigung mächtiger als vorher. Fester und sicherer ist in Spinoza auch die Ueberzeugung von der Einheit Gottes und der Welt geworden: das Endergebniss seines Denkens steht ihm unerschüttert, auch wenn sich der Weg dahin nicht frei von Widersprüchen und Irrthümern zeigen sollte. Und in der That, Spinoza's System, wie es jetzt vor uns liegt, ist nicht ohne Widersprüche; die

beiden Wege, die Spinoza zu vereinigen gesucht hatte, waren zu sehr in sich verschieden, als dass nicht manche Elemente doch unvereinbar gewesen wären und zu entgegenstehenden Bestimmungen geführt hätten, von denen einzelne dem Autor selbst nicht verborgen bleiben konnten. Hatte er z. B. nicht die Spontaneität erst leugnen, dann setzen müssen? Hatte er sich nicht den Anschein gegeben, als gehe Gottes Existenz (dualistisch oder emanatistisch) der der Substanzen voraus? als sei dieser so existirende Gott selbst mit einem unendlichen Intellect begabt, der dann nur sein erstgewirkter Modus sein sollte? Hatte er nicht Gott Willen beigelegt, obgleich jede Wollung von einer äussern Ursache herrühren sollte?[85]) und wie vertrug sich mit der Annahme des Brunonischen wollenden und gütigen Gottes die Cartesische Nothwendigkeit des Geschehens? Wie war, dem sich immer mehr entwickelnden Bedürfniss nach mathematischer Sicherheit gemäss, bei einer solchen Ursache ein sicheres, mathematisches Erkennen, eine dem Object adäquate Darstellung möglich?

Diese Widersprüche müssen gelöst werden. Auf der einen Seite gilt es die Einheit Gottes mit der Welt und die Nothwendigkeit des Geschehens zu constatiren, auf der andern Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe und Sicherheit der Mathematik zu erlangen. Nachdem er auf's Neue und gereifteren Geistes Descartes studirt hat[86]), arbeitet Spinoza zum dritten Male seine Lehre durch, zum dritten Male stellt er sie dar — das Resultat seiner Gedankenthat

---

[85]) Tract. pag. 160 sqq.

[86]) Die Abfassungszeit der ersten Fragmente der dritten Phase und das Studium Descartes' müssen nahe bei einander liegen, da erstere im Jahre 1661 verfasst sind und Spinoza schon Ende 1662 den Descartes so beherrscht, dass er ihn mit leichter Mühe nach geometrischer Weise darstellen kann; jedenfalls geht das Studium Descartes' der Abfassung der Ethik vorher. Uebrigens zeigen schon die Anmerkungen zum Tractatus de Deo et homine Spuren eines erneuten Descartes-Studiums.

legt er, freilich erst nach jahrelanger Arbeit, in der „Ethik“ nieder; diesmal erscheinen Darstellung und Lehre vollendet, wenn auch, bei aller Aehnlichkeit, welche verwandtschaftliche Abstammung zu verleihen pflegt, doch von den frühern Versuchen vielfach und wesentlich verschieden. Nicht allein, dass einzelne Bestimmungen fundamental geändert sind, der ganze Charakter des neuen Werks ist ein andrer geworden — doch was kümmert es den Forscher, dass, in gleichem Maasse, als die „Natur“ Bruno's, jene liebende, lebendige und belebende Weltmutter, zur Cartesischen Weltmaschine ward, auch der willensbegabte und gütige Gott zum blinden Wesen wird, das ohne Willen und ohne Verstand einzig nach dem starren Gesetz seiner Nothwendigkeit wirkt?

---

§ 16.

Vergleichender Ueberblick über die drei Phasen des Spinozischen Pantheismus.

Um indess einen klaren Einblick in die Entwickelung der dritten Phase aus der zweiten zu gewinnen, genügt es nicht, allein die allgemeinen Motive der Weiterentwickelung überhaupt anzudeuten, wie es im vorhergehenden § versucht wurde, sondern wir müssen noch besonders den Process untersuchen, in welchem der Spinozische Pantheismus diese neue Umbildung erlitt, um sich endlich in den Formen zu festen, die uns jetzt in der „Ethik“ entgegentreten und die wir den Spinozismus κατ' ἐξοχήν zu nennen pflegen. Zum Zweck dieser Untersuchung sei mir zunächst ein kurzer Rück- und Ueberblick über den ganzen Entwickelungsgang gestattet.

Vergegenwärtigen wir uns daher zunächst, welchen Anfang der Spinozische Pantheismus überhaupt genommen hatte. In der ersten Phase ging Spinoza von einem in gewissem

Sinne empirischen Standpunkte aus, indem er mit dem Begriff der Natur begann, die „Natur" aber nicht erst *setzte*, sondern sie sogleich *betrachtete*. Er steigerte sodann den Begriff der Natur zur Idee des Weltalls und legte diesem alle die Prädikate bei, durch welche man Gott definirte, so dass — bei der innerlich längst vollzogenen Gleichsetzung der Definitionen — schliesslich mit einem Male auch die Benennungen einfach gleich gesetzt und die Bezeichnung „Gott" eingeführt wurde. Dieser naturalistische Standpunkt indessen, den Spinoza hier in Abhängigkeit von Bruno einnahm, berechtigte ihn, empirische Daten aufzunehmen — eine Berechtigung, die er später im Tractatus de Deo et homine zur Geltung bringt, als sein Standpunkt schon ein geänderter war. In jenem Tractat bilden nun die offen auftretenden empirischen Elemente ein charakteristisches Kennzeichen der zweiten Phase.

In ihr nämlich hatte Spinoza — unter dem Einflusse Descartes' — zwar den Begriff Gottes, d. h. die Vorstellung der Vollkommenheit, vorangestellt und aus diesem Begriff alles Andere abzuleiten gesucht, fühlte sich aber nicht verhindert, zugleich — unter dem Einfluss jener ersten naturalistischen Phase — mit empirischen Elementen zu operiren.[87]) Vor Allem kennt er in der zweiten Phase noch eine reale Causalität, obgleich sich schon die Keime zu jenem rein-logischen Abhängigkeitsverhältniss vorfinden; er lässt ferner die Attribute auf einander wirken und die Wahrnehmung dieser Wirksamkeit dient ihm mit zum Beweis der Einheit der Substanz. Es kam Spinoza auch bei der Voranstellung des ontologischen Gottesbeweises namentlich dar-

---

[87]) Diesen Einfluss der ersten Phase hat Spinoza nie überwunden; in der Ethik lassen sich mehrere Sätze darauf zurückführen, dass Spinoza den empirischen Standpunkt theilweise noch einnahm oder einnehmen zu können glaubte — Sätze, die hier geradezu als unbewiesen und unbeweisbar gelten müssen, z. B. die Existenz der endlichen Dinge, der Körperwelt überhaupt, der Bewegung.

auf an, von einem *Seienden* auszugehen und zwar natürlich von einem solchen, aus welchem sich dann die zu seinem System nöthigen Eigenschaften entwickeln liessen. Ein solches Seiende schien ihm jetzt Gott zu sein und er sucht daher zuvörderst die *Existenz* Gottes nachzuweisen und dann erst Gottes Eigenschaften im Sinne seiner All-Einheit darzulegen.

Nun ist es für diese Phase ein anderes, ebenfalls charakteristisches Zeichen, dass Spinoza sich offenbar scheut, in den Begriff Gottes von vornherein den der Substanz hineinzuziehen; sei es, dass die Unsicherheit Descartes' gerade in diesem Punkte Spinoza beirrte oder warnte, mit einer solchen Definition zu beginnen, sei es, dass ihm eine solche Definition zu sehr gegen die gewöhnliche vorauszusetzende Definition, von der aus er doch andererseits vorzugehen wünschte,[88]) zu verstossen schien, sei es, dass für Spinoza im Begriff einer Substanz die Ausdehnung bereits zu sehr involvirt oder gar ausgesprochen schien, so dass er nicht mit dem Endergebniss anfangen wollte — genug, Gott wird von ihm mit dem gebräuchlichen und unbestimmten Ausdruck eines „ens“ definirt und selbst die Einheitsbeweise werden nur als auf „een enig weezen“ bezüglich angekündigt[89]) und als auf die „Natur“ bezogen abgeschlossen.[90])

Dagegen ist es Spinoza schon aus der ersten Phase geläufig, die Begriffe Substanz und Natur als identisch zu gebrauchen — eine Gleichsetzung, die bei der Identificirung von Gott und Natur ihre guten Dienste thut (siehe oben pag. 30) und die für die Folge sich als von Bedeutung erweisen wird. Spinoza schliesst demnach im Tractat. de Deo et homine von den Eigenschaften Gottes auf die der Substanz, findet, indem er den Ausdruck „Substanz“ mit dem

---

[88]) Aehnlich verhielt sich Spinoza auch zur Substanz-Einheit; im Anfange spricht er immer von einer Mehrheit von Substanzen.

[89]) Tractat. de Deo et homine pag. 27; cf. oben pag. 32, Anm. 33

[90]) Ibidem, pag. 28.

der „Natur“ einfach vertauscht, dass sich die Definitionen von Gott und Natur decken[91]), d. h. denn, dass Gott und Natur gleich sind und folglich, da es in der Natur nicht zwei verschiedene Substanzen geben kann, dass Gott die Eine Substanz sei — bei welchem Schluss aber, wie gesagt, der Name „Gott“ fehlt. Bei dieser Operation fungirt entschieden die Substanz als Mittelbegriff, wenn auch zuweilen mit dem Namen „Natur“ verdeckt. — Wiederum charakteristisch für diese Phase ist die zu diesem Beweisgang nöthige Gleichsetzung der drei Grundbegriffe: Unendlichkeit Vollkommenheit und Totalrealität, von denen ich ausführlich oben § 2 und sonst an geeigneten Stellen gesprochen habe.

Stellen wir nun, um die Zielpunkte der folgenden Untersuchung klar zu bezeichnen, die metaphysischen Lehren des Tractatus de Deo et homine und der Ethik gegenüber, soweit sie die Hauptverschiedenheiten, mithin das Charakteristische der zweiten und dritten Phase bilden:

1) Im Tractat geht der Gottesbegriff (die Idee der Vollkommenheit) voran, in der Ethik der Begriff der Substanz (Vorstellung des durch sich Seienden);

2) im Tractat ist der Begriff der causa sui verworfen,[92]) in der Ethik wieder aufgenommen;

3) im Tractat wirken die Attribute auf einander, in der Ethik nicht;

4) im Tractat herrscht noch die reale Causalität vor, in der Ethik die logische Abhängigkeit — womit zugleich das empirische Element der zweiten Phase aufgehoben ist; und

---

[91]) Man sieht, Spinoza konnte oder musste sogleich auf die Gleichsetzung von Gott und Substanz schliessen und dann einfach die Einheit der Substanz beweisen — aber, wie bemerkt, er vermeidet diese Gleichsetzung so viel wie möglich.

[92]) Ich erinnere jedoch daran, dass dies erst im Laufe der Entwickelung, nicht sogleich zu Anfang geschah.

5) unterscheidet sich endlich die Ethik noch formal vom Tractat durch ihre Darstellung „nach Art der Geometrie"[93].

Bei der nachfolgenden Untersuchung über die Entwickelung der dritten Phase aus der zweiten werden wir indess nicht allein die Ethik in Betracht zu ziehen haben, sondern, als ebenfalls der dritten Phase angehörig, auch jenes Fragment, in dem Spinoza zum ersten Mal eine Darstellung seiner Lehre nach Art der Geometrie versucht[94]), und die Briefe. Jenes wie diese theilen, soweit sich dies bei ihrem fragmentarischen Charakter verfolgen lässt, mit der Ethik die Hauptmerkmale der dritten Phase, namentlich stellen sie den Begriff der Substanz an die Spitze[95]) und heben die Wirksamkeit der Attribute unter einander auf[96]).

---

§ 17.

Motive für die Anwendung der mathematischen Methode.

Beginnen wir zunächst mit einer kurzen Erwähnung der mathematischen Methode.

Wir begreifen leicht das tiefliegende Bedürfniss Spinoza's, einer Ueberzeugung, deren Richtigkeit ihm subjectiv durchaus gewiss war, auch in der Darstellung objective Gewissheit zu verschaffen, und zwar musste sich hierbei eine Methode, deren richtige Anwendung volle Sicherheit des Inhalts versprach, um so mehr empfehlen, als dem Drang nach dem Ideal der mathematischen Gewissheit, das Spinoza wie Descartes erfüllte, das Streben nach mathematischer Methode schon an sich nahe liegt. Diese Neigung Spinoza's zur

---

93) Obwohl streng genommen dieser Punkt nicht mehr hierher gehört, so möge er doch mit erwähnt werden, da er nicht ohne grössere Bedeutung für die metaphysischen Bestimmungen Spinoza's gewesen ist.

94) Supplementum, Appendix p. 234 sqq.

95) Suppl. pag. 236; epist. II—IV (cf. Sigwart, a. a. O. p. 139).

96) Suppl. p. 234, Axiom 3—5; Ep. II, 3. III, 3. 4. IV, 6. — Freilich ist diese Aufhebung des Causalitätsverhältnisses der Attribute nicht consequent durchgeführt — wie es auch in der Ethik nicht geschehen ist.

mathematischen Methode erklärt sich indess weder allein aus der Richtung der Zeit, der eine besondre Vorliebe für die Mathematik nicht abzusprechen ist, noch allein aus den Anregungen Descartes', dessen Studium allerdings schon früher so maassgebend ihn beeinflusst und den er gleichzeitig mit der letzten Umgestaltung seiner Philosophie aufs Neue studirt hatte[97]). Es ist vielmehr auf eine in gewissem Grade beiden Philosophen eigenthümliche Vermischung des philosophischen und mathematischen Denkens hinzuweisen, welche auf einer Verwechselung von Anschauung und Begriff beruht und aus dem Begriff einer Sache das zu schliessen meint, was sie aus seiner Anschauung erschliesst, und das, was sie aus seinem Begriff schliesst, auch für die Anschauung gültig annimmt, ohne sich die Frage vorzulegen, ob eine dem Begriffe entsprechende Anschauung des betreffenden Objects überhaupt möglich sei, und ohne sich bewusst zu sein, dass die Sicherheit der Geometrie eben in der anschaulichen Nachweisbarkeit, resp. Controle wurzelt. So meint Descartes (Princ. philos. I, 14), ebenso wie er aus der „Idee" des Dreiecks auf reale Eigenschaften desselben schliesse, auch aus der „Idee" Gottes auf dessen reale Eigenschaften schliessen zu können — und er kann es auch, weil er noch kein Kriterium kennt, an dem er die Richtigkeit oder Zulässigkeit beider Schlüsse prüfen müsste. Wie gross die Gefahr war, aus Begriffen auf reale Eigenschaften zu schliessen, die man einer empirischen Controle nicht unterwarf, zeigt eben Spinoza, der der naheliegenden Versuchung unterlag, sich physische Vorgänge mathematisch und mathematisch-logische Folgerungen analog dem physischen Causalitätsverhältniss vorzustellen. War doch die Verwechselung von Be-

---

[97]) Descartes hatte bekanntlich das Ideal einer mathematischen Sicherheit für die Philosophie immer im Auge gehabt und selbst als Anhang zu seiner Responsio ad secundas objectiones den Versuch gemacht, seine Philosophie nach Art der Geometrie darzulegen, und hiermit Spinoza das Vorbild überliefert.

griff und Anschauung bei Niemand grösser als bei Spinoza, und musste ihm daher sein philosophisches Denken um so geeigneter erscheinen, in die Form mathematischer Darstellung einzugehen.

Noch ein anderes Moment musste gerade Spinoza der mathematischen Methode zuführen: die Vorstellung der Nothwendigkeit. Die Sicherheit und Gewissheit der Mathematik fusst auf der Nothwendigkeit ihrer Folgerungen — ebenso nothwendig wie diese Folgerungen sollten nicht nur die aus den aufgestellten Prämissen zu ziehenden Schlüsse im Denken sein, sondern auch die Vorgänge im Sein sollten sich mit Nothwendigkeit vollziehen[98]). Wie die Nothwendigkeit des Inhalts der Mathematik der Methode die Sicherheit verlieh, so sollte demnach dem nothwendigen Sein und Geschehen der philosophischen Materie ebenfalls die mathematische Methode entsprechen, denn in beiden Fällen hatte sie das Nothwendige zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Inhalt.

---

§ 18.

Motive der Gleichsetzung der logischen und real-causalen Abhängigkeit; Genesis der grundlegenden Definitionen, Axiome und Propositionen der dritten Phase (Ethik).

Die Vertauschung der physischen Causalität mit der logischen Abhängigkeit ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen nicht nur innerhalb des Spinozismus, sondern der ganzen Philosophie. Haben wir die Entstehung dieser Vertauschung überhaupt erkannt, so wird es sich leicht erklären, warum in der Ethik gerade die logische Abhängigkeit eine vorwiegende Stellung einnimmt; auch dürfen wir erwarten, bei der Beantwortung einer Frage von so fundamentaler

---

98) cf. Cogit. metaph. p. II, c. IX, § 2: Si homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, atque omnia illa quae in mathesi tractantur; wobei zu beachten, dass Spinoza selbst den menschlichen Geist und Willen der Ordnung der Natur mit einreiht.

Bedeutung, wie dieser, noch andere fruchtbare Einblicke in die Entwickelung der dritten Phase zu thun.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Merkmale, in denen die fragliche Gleichsetzung zu Tage tritt.

Zunächst ist zu bemerken, dass in der Ethik nie ein angenommenes causales Verhältniss, ein aufgestelltes Gesetz, empirisch nachgewiesen oder controlirt wird.

Sodann ist es auffällig, dass die Abhängigkeit der realen Dinge von einander gleich ist der Abhängigkeit der Begriffe von einander, d. h. dass physische Verhältnisse mathematisch-logisch aufgefasst werden. Am deutlichsten erscheint diese Auffassung in dem fünften Axiom des ersten Theils der Ethik: Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit, woraus eben umgekehrt folgt: Haben zwei Dinge etwas gemeinsam, so involviren sich ihre Begriffe. Dieses „involviren" ist aber wiederum der gemeinsame Ausdruck für eine physische und logische Abhängigkeit; die Ursache involvirt die Wirkung, wie der Begriff den Begriff, und Ausdrücke, wie „natura" „conceptus" „essentia" werden beliebig vertauscht.

Umgekehrt wird endlich die Abhängigkeit der Begriffe von einander gleichgesetzt der causalen Abhängigkeit der realen Dinge von einander, d. h. mathematisch-logische Verhältnisse werden physisch vorgestellt. So fusst der Lehrsatz, dass die Attribute nicht aufeinander wirken, darauf, dass sie, nach Spinoza, nicht durch einander begriffen werden können, d. h. dass der Begriff des einen den des andern nicht involvirt. Spinoza geht aber noch weiter und lehrt: Weil sie nicht durch einander begriffen werden können, darum kann das eine Attribut nicht die Ursache des andern sein. Also: wo keine (logische) Abhängigkeit der Begriffe, da keine (real-causale) Abhängigkeit der Dinge.

Suchen wir nun den Gedankengang zu reproduciren, durch welchen Spinoza dahin kam, in seiner Philosophie

die reale Causalität zur logischen Abhängigkeit zu verflüchtigen, und sehen wir zunächst, unter welchen Eindrücken Spinoza stand und was er überhaupt als das Ziel der Erkenntniss aufstellte.

I. Gemäss den Vorstellungen, die hauptsächlich in Spinoza's Denken eine dominirende Stellung einnehmen, nämlich den Vorstellungen der All-Einheit, der Nothwendigkeit des Geschehens und des damit verbundenen nothwendigen Zusammenhanges aller Dinge in der Natur, culminirt die Aufgabe der Philosophie für Spinoza in der Forderung, dass das Erkennen (Denken) die Einheit und das nothwendige Geschehen, d. h. den nothwendigen Zusammenhang der Dinge „referiren" solle. Im Tractatus de intellectus emendatione, in dem er sich zuerst über Ziel und Mittel der Erkenntniss klar zu werden suchte und dessen methodischen Bestimmungen er im Wesentlichen treu geblieben ist, sagt er: Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes[99]).

Wir werden nun sehen, dass die Durchführung dieses Satzes nicht allein unsre hier zunächst aufgeworfene Frage beantworten wird, sondern dass sie zugleich für die Gestaltung der Ethik von weitgehendster Bedeutung gewesen ist — aus letzterem Grunde werde entschuldigt, wenn ich im Folgenden zuweilen auf Sätze Spinoza's Rücksicht nehme, die nicht unmittelbar zum Thema gehören.

II. Soll nun die philosophische Erkenntniss Einheit, Ordnung und Zusammenhang der Natur wiedergeben, so ist es die erste Consequenz dieser erkenntniss-theoretischen Bestimmung, dass die Erkenntniss mit dem beginnt, was in der

---

99) Tractatus de intellectus emendatione XII, 91. — XIII, 95: Si autem has (scil. rerum essentias) praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus.

gegebenen Natur den Anfang bildet, d. h. mit der ersten Ursache oder dem ursprünglich Seienden, d. h. mit einem Seienden, das von keinem andern Seienden abhängt, sondern von dem alles Seiende abhängt: ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum[100]).

III. Der Erkenntnissgang soll dem Entwickelungsgang der Natur parallel gehen; der letztere erfolgt nach dem Gesetze der Causalität. In einem causalen Verhältnisse stehen aber, lehrt Spinoza im Anschlusse an die ältere Metaphysik, nur solche Dinge, die etwas Gemeinsames haben — was nichts gemeinsam hat, kann nicht Ursache von einander sein (Suppl. App., Ax. 5; Ep. III, 5. IV, 6).

IV. Um zu einem gegebenen Dinge überall die Ursache finden zu können, ist es nöthig, an die dem Zeitalter eigene und von Spinoza getheilte Lehre zu erinnern, dass die Essenzen der Dinge von ewig her sind[101]) und zu den Essenzen die Existenz als eine besondere Eigenschaft hinzutritt.

V. Daher schliesst Spinoza weiter: Bei Allem, was existirt, lässt sich nach der Ursache fragen, durch die es existirt; diese Ursache muss entweder in dem Wesen der existirenden Sache enthalten oder ausserhalb derselben gegeben sein[102]); im ersteren Falle folgt die Existenz aus dem Wesen der Sache, d. h. ihr Wesen involvirt die Existenz und sie

---

100) Tr. de int. em. VII, 42; vide VII, 49 und XIV, 99. Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 122: Intellectu nostro in rebus cognoscendis recte usi, in causis earum eas cognoscere debemus; at quia Deus rerum omnium prima causa est, Dei cognitio, secundum rerum naturam, omnium aliarum rerum cognitionem praecedit harumque cognitio cognitionem primae causae sequitur.

101) Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 4: Rerum essentiae sunt ab omni aeternitate et manebunt immutabiles in aeternum.

102) Cf. Descartes, Anhang zu den Objectiones secundae, Ax. 1, 3 u. 5; und Spinoza, Tractatus de Deo et homine, pag. 66; Tractatus de intellectus emendatione XII, 92; Epistola XXXIX, 3 und 4; Ethik I, 8, Schol. 2, Edit. Bruder pag. 192.

ist somit Ursache ihrer selbst, causa sui[103]); im andern Falle liegt die Ursache der Existenz im Wesen eines Andern, d. h. ihr eignes Wesen involvirt nicht die Existenz.

VI. Behalten wir nun nicht allein diesen für Spinoza so vielbedeutenden Gedankengang im Auge, sondern auch den Umstand, dass Spinoza, seinem eignen Geständnisse nach[104]), die betreffenden Begriffe nur im Hinblick auf die ewigen Dinge, d. h. auf solche, in deren Wesen die Existenz liegt[105]), bildete, so erklärt es sich, dass Spinoza die Definition des „Wesens eines Dinges" als „das, ohne welches das Ding nicht sein und gedacht (begriffen) werden kann"[106]), und diese Definition zugleich, da sie sich allerdings sowohl auf inhärirende Eigenschaften des Dinges als auf seine causalen Bedingungen beziehen kann, in der letztern, *der causalen Bedeutung* annahm; um so mehr, da bei den ewigen, ihrem Wesen nach existirenden Dingen das Sein zugleich als inhärirende Eigenschaft aufgefasst werden kann[107]). Der Erfolg ist, dass, weil das Wesen der Dinge ihre Ursache entweder enthält oder nicht enthält, sich die Dinge somit hinsichtlich ihres Verursachtseins dem Wesen nach unterscheiden und somit zum Wesen

---

103) Ich kann daher der Bemerkung Ueberweg's (Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1866, Bd. III, pag. 63) nicht beistimmen, wenn er sagt: „der Ausdruck (scil. causa sui) ist nur eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird". Spinoza geht in der dritten Phase von der Voraussetzung aus, dass jedes Existirende eine Ursache habe und diese entweder in dem Wesen des Dinges oder ausserhalb desselben liege. — Cf. die in der vorhergehenden Note angegebenen Stellen und Herbart, Schriften zur Metaphysik. Werke, Bd. III, pag. 182.

104) Tractatus de intellectus emendatione XIV, 100.

105) Ibidem und IX, 67.

106) Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 94. Andere Stellen siehe unter X dieses §.

107) Hier ist die Wurzel des Widerspruches, in dem sich Spinoza öfter befindet, wenn er die Wirkungen ewiger Dinge bald als gleichzeitig, weil ewig, bald als nachfolgend betrachtet, indem er zugleich die mathematische Folgerung mit der physischen Wirkung verwechselt.

eines Dinges die Art seines Verursachtseins, seine Ursache gehört[108]).

VII. Durch Formulirung und Anwendung der in IV—VI gegebenen Bestimmungen erhalten wir u. a. folgende Sätze:

1. Ein Ding ist entweder durch sich oder durch ein Anderes.
2. Was durch nichts Anderes ist, ist durch sich.
3. Was nicht durch sich ist, ist durch ein Anderes.

Durch reine Umkehrung und Einsetzung andrer Ausdrücke mit gleichen Werthen enthält man:

4. Was durch sich ist, dessen Wesen involvirt die Existenz.
5. Was nicht durch sich ist, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz.

oder: 6. Was nicht durch ein Anderes ist, dessen Wesen involvirt die Existenz.

7. Was durch ein Anderes ist, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz.

Wenn die Essenzen der Dinge ewig sind (nach IV; cf. Ethik I, Def. VIII), und wenn die Existenz eines Dinges in seiner Essenz liegt (nach VII, 4), so ist diese aus seiner Essenz resultirende Existenz nicht nur eine ewige Wahrheit (nach VI), sondern zugleich eine nothwendige Consequenz. Aus diesem nothwendigen und ewigen Causiren der Essenzen folgt auch, dass die Wirkung eine unendliche ist (Suppl. App. Ax. VI). Wir erhalten somit, indem wir für den Ausdruck „durch sich sein“ die causa sui setzen, den Satz:

8. Was durch nichts Anderes ist, ist causa sui[109]), d. h.

---

108) Ueberdies ist zu beachten, dass Spinoza unter Causalität mehr und mehr ein Verursachen im Sinne eines Producirens versteht und verkennt, dass jeder Causalnexus zweier Glieder, die beide zugleich activ und passiv sind, bedarf. Cf. Tract. de intell. emend. VII, 41, Anm.

109) Je mehr Spinoza sich also über seine Erkenntnisstheorie klar wird, je bestimmter tritt der Begriff causa sui auch unter dieser Benennung auf. In seinem Tractatus de Deo et homine hatte er die causa sui (obwohl nicht der Sache nach) verworfen; in der darauffolgenden Schrift

sein Wesen involvirt nothwendig die Existenz oder
die Existenz gehört zu seinem Wesen —

und auf diesen einfachen Satz gründet sich die wichtige Propositio VII des ersten Theiles der Ethik: Ad naturam substantiae pertinet existere.

VIII. In Anbetracht ihres Verursachtseins und folglich der Grundverschiedenheit ihres Wesens zerfallen demnach die sämmtlichen Dinge in zwei Klassen: in solche, deren Wesen die Existenz nicht involvirt, und solche, deren Wesen die Existenz involvirt (welche letzteren, wie bereits bemerkt, Spinoza vorwiegend im Sinne hat); d. h. man unterscheidet solche, die eines Anderen zu ihrer Existenz bedürfen, und solche, die keines Anderen zu ihrer Existenz bedürfen: diese letzteren sind die Substanzen mit ihren inhärirenden wesensbestimmenden Attributen, jene die Modi[110]). Hierauf begründen sich folgende Sätze:

1. Es giebt ausserhalb des Verstandes nichts als Substanzen und deren Affectionen (Ep. III, 4. IV, 5. Eth. I, 6, (Coroll.[111]).

2. Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder realiter[112]) oder modaliter unterschieden (Suppl. App. Ax. II.).

3. Die Dinge, welche realiter unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute oder werden verschiedenen Attributen zugeschrieben (Suppl. App. Ax. III; cf. Eth. I, 4).

Tractatus de intell. emend. führt er die causa sui mit einem „ut vulgo dicitur" wieder ein; in dem App. Suppl. fungirt der Begriff in Axioma VI und Propositio III; in den Briefen geht er über Oldenburg's Tadel der causa sui stillschweigend hinweg (Ep. III u. IV) und in der Ethik endlich tritt sie anerkannt auf — und ganz consequent: wenn das Wesen eines Dinges das Ding verursacht, so ist es causa sui.

110) Cf. Descartes, Princ. philos. I, 48 und 51.

111) Bei Descartes lautete der Satz (Princ. phil. I, 48): Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes.

112) Die „reale" Unterscheidung bezieht sich auf die Substanzen. Cf. Descartes, princ. phil. I, 60; Anhang zu den Objectt. secundae Def. X.

Da ferner die Ursache früher als die Wirkung vorgestellt wird, so ergiebt sich noch der Satz:

4. Die Substanzen sind früher als ihre Modi (Suppl. App. Ax. I und VII; Epist. IV, 5; Ethik I, 1).

Wird nun aber einmal zwischen Substanzen und Affectionen unterschieden, so gehörte es von vornherein zum Begriff der Affection, dass sie an der Substanz, mithin an Etwas, was nicht sie selbst, an einem Andern war; die Substanz aber war nicht an einem Andern, mithin, im Gegensatz zum Modus, an sich. Zu dieser Vorstellung brachte nun Spinoza, der sein Denken stets auf die All-Einheit gerichtet hatte, noch die Vorstellung der Substanz als Totalrealität, so dass ihm der Modus nicht nur „an", sondern auch „in" einem Andern, und, im Gegensatz dazu, die Substanz „in sich" war. Hiernach sind die Dinge entweder in sich oder in einem Andern (Eth. I, Ax. 1); da aber diejenigen, die in sich sind (die Substanzen), zugleich durch sich sind, und die, die in einem Andern sind (die Affectionen), zugleich durch ein Anderes sind, so können diese Merkmale nach Gutdünken mit einander vertauscht werden.

IX. Nachdem wir im Vorstehenden eine Reihe objectiver Bestimmungen aus und mit Spinoza entwickelt haben, kehren wir zur Grundforderung betreffs des Verhältnisses des Erkennens zum Sein zurück.

Ihr zufolge sollte das Erkennen den Zusammenhang der Dinge der Natur referiren (cf. unter I); da nun, (nach V) Alles eine Ursache hat, so muss das Erkennen, um jener Grundforderung zu entsprechen, die Ursache seines Objects mit in sich aufnehmen; ja, da das Verursachtsein (nach VI) zum *Wesen* des Dinges gehört, so heisst „ein Object begreifen" so viel als „seine Ursache erkennen"[113]). Aus

---

113) Cf. Tract. de intell. emend. XII, 92. So wird in demselben Tractat (IV, 19) als der höchste modus percipiendi diejenige perceptio empfohlen „ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae".

diesem Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem Verursachtsein, wonach das Begreifen eines Objects sich auf die Erkenntniss seines Verursachtseins bezieht, erklärt es sich, dass Spinoza, mag er es aussprechen oder nicht, unter „begreifen“ immer „als existirend begreifen“ versteht — gerade wie bei seiner eigenthümlichen Essenz-Lehre, wonach die Essenzen der Dinge *sind*, ehe die Dinge *sind*, der Ausdruck „es ist“ soviel bedeutet als „es ist existirend oder seiend“.

Aus dem Gesagten ergeben sich nun, in Verbindung mit VII, u. a. folgende Sätze, die sämmtlich bei Spinoza, sei es offen oder versteckt, fungiren:

1. Ein Ding wird entweder durch sich oder durch ein Anderes begriffen.
2. Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden (Eth. I, Ax. II).
3. Was durch sich ist, wird durch sich begriffen.
4. Was durch sich ist, wird durch nichts Anderes begriffen.
5. Was durch ein Anderes ist, wird nicht durch sich begriffen.
6. Was nicht durch sich ist, wird nicht durch sich begriffen.
7. Was nicht durch sich ist, wird durch ein Anderes begriffen.

Setze ich im 3. Satze für das „durch-sich-sein“ (nach VIII) den Ausdruck „in-sich-sein“, so erhalte ich:

8. Was in sich ist, wird durch sich begriffen.

Ferner erhalten wir durch Umkehrung von 3, 6 und 7:

9. Was durch sich begriffen wird, ist durch sich.
10. Was nicht durch sich begriffen wird, ist nicht durch sich.
11. Was durch ein Anderes begriffen wird, ist nicht durch sich.

Ausserdem, da (nach III) im Causalnexus nur solche Dinge stehen, die etwas Gemeinsames haben, so werden auch nur solche Dinge durch einander begriffen werden können, die etwas Gemeinsames haben, woraus denn der Satz folgt:

12. Was nichts mit einander gemeinsam hat, kann auch nicht durch einander begriffen werden.

Aus dem Vorhergehenden geht ferner hervor, dass nur solche Dinge begriffen werden, die durch sich sind, daher denn bei Spinoza die Ausdrücke „durch sich als existirend begriffen werden“ und „als durch sich existirend begriffen werden“ gleichbedeutend sind, so dass der kurze Ausdruck „durch sich begriffen werden“ beide Bedeutungen hat und eventuell, da sich Begreifen und Verursachtsein decken, das „durch sich sein“ gleich dem „durch sich begriffen werden“ gebraucht wird; ebenso umgekehrt. Zieht man noch das unter VII Gesagte in Betracht, so ergeben sich die Sätze:

13. Was als durch sich existirend begriffen werden muss, dessen Wesen involvirt die Existenz, d. h. es existirt nothwendig.
14. Was als durch ein Anderes existirend begriffen werden kann, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz, d. h. es existirt nicht nothwendig (cf. Eth. II, Ax. I).
15. Wessen Wesen die Existenz involvirt, das kann nicht als nicht existirend begriffen werden.
16. Was als nicht existirend begriffen werden kann, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz (Eth. I, Ax. VII, worauf sodann der Lehrsatz Eth. I, 11 fusst).

X. Ist nun durch das Begreifen eine Uebereinstimmung zwischen dem Erkennen und Geschehen im Sinne der Grundforderung hergestellt, so wird noch dieselbe Uebereinstimmung zwischen dem seienden Ding und dem erkannten herzustellen sein, denn nur so wird der Grundforderung völlig genügt sein. Es entsteht hiernach die weitere Forderung:

die wahre Vorstellung muss mit dem Vorgestellten übereinkommen (Eth. I, Ax. VI; cf. Tract. de intell. emend. VII, 41. 42)[114]. Diejenige Vorstellung nun, die ein Ding „objective“ wiedergiebt, ist der Begriff oder die Definition, und da diese dasselbe enthalten sollen wie das Object, so müssen sie nothwendig das Wesen desselben enthalten (Tract. de intell. emend. XIII, 95). Nun liegt aber das Wesen des Objects in seinem Verhältniss zu seiner Ursache und enthält seine Ursache; es müssen demgemäss, im Sinne der Grundforderung, Begriff und Definition ebenfalls die Ursache mit aufnehmen (Tract. de intell. emend. XIII, 95 sqq; Tract. theol.-pol. IV, 4. Ep. XXXIX, 1, fast gleichlautend mit Eth. I, 8, Schol. 2. Ep. LXIV, 1).

Auf dem Gesagten fusst die stehende Formel der Wesensbestimmung „sine quo res nec esse nec concipi potest“, und zugleich die häufige Gleichsetzung der Begriffe „Definition, Begriff, Idee, Natur, Wesen“. Von den Sätzen, die sich, in Verbindung mit früheren, aus dem zuletzt Entwickelten ergeben, sind die wichtigsten:

1. Was durch sich ist, d. h. wessen Existenz aus seinem Wesen folgt, dessen Existenz folgt aus der Definition.
2. Wessen Existenz aus der Definition folgt und d. h. wessen Definition die Existenz involvirt, das existirt nothwendig —

womit wir bereits innerhalb der Sphäre des ontologischen Paralogismus angelangt sind[115].

---

[114]) So theilt bei Spinoza auch die Idee die Vollkommenheit ihres Objects. Cf. Tractatus de intellectus emendatione XV, 108.

[115]) Aus dem Gegebenen erklärt es sich sehr einfach, warum Spinoza Essenz und Existenz der Substanz für identisch halten musste. Da die Substanz durch sich ist, musste die Existenz in ihrem Wesen liegen, sie folglich ohne Existenz nicht sein noch begriffen werden können — das aber, ohne was Etwas nicht sein noch begriffen werden kann, ist ja (nach VI) sein Wesen; in diesem Falle ist demnach Wesen und Existenz eins und dasselbe.

Aus dem obigen Satze aber, dass zum Wesen eines Dinges seine Ursache und folglich zum Begriff des Objectes der Begriff der Ursache gehört, folgt im Sinne der allgemeinen Grundforderung die specielle Forderung, dass, wie die Ursache die Wirkung, so auch der Begriff der ersteren den der letzteren enthalte, und umgekehrt: wie die Wirkung die Ursache zu ihrer Existenz braucht, so braucht dann auch der Begriff der erstern den der letztern zu seiner Bildung, so dass im rechten Erkennen das Abhängigkeitsverhältniss der Begriffe gleich dem der Objecte ist und die Begriffe sich zu einander verhalten wie ihre Objecte, und umgekehrt, sich die Objecte zu einander verhalten wie ihre Begriffe, d. h. die Begriffe sollen sich wie die Objecte involviren, und umgekehrt[116]).

Wir erhalten dann in Verbindung mit IX, 4 und 8 den Satz:

1. Was in sich ist und durch sich begriffen wird, dessen Begriff bedarf zu seiner Bildung nicht den Begriff einer andern Sache —

und das ist dann, da an der betreffenden Stelle das Durch-sich-sein der Substanz noch nicht bewiesen ist, Spinoza's Definition der Substanz (Eth. I, Def. III)[117]).

XI. Die Bedingung aber, unter der sich Objecte causiren, d. h. unter der ein Ding als Ursache ein anderes als Wirkung involviren kann, war, dass beide Dinge etwas Gemeinsames haben (nach III); erfüllen sie diese Bedingung, dann können sie durch einander begriffen werden (nach IX, 12), d. h. aber (nach X) der Begriff des einen, der Ursache, in-

---

116) Cf. Tractatus de intellectus emendatione VII, 38: quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum . . .

117) So konnte sich das Cartesische „nulla alia re indigere ad existendum“ der Substanz umgestalten, weil die Existenzursache immer in den Begriff aufgenommen werden sollte.

volvirt den des andern, des Verursachten. Um sich jedoch involviren zu können und gemäss der Grundforderung, müssen daher auch die Begriffe der Ursache und des Verursachten etwas Gemeinsames haben, so dass aus diesem Verhältniss nicht allein der Satz folgt:

1. Was nichts mit einander gemeinsam hat, kann auch nicht durch einander begriffen werden, d. h. der Begriff des Einen involvirt nicht den des Andern (Eth. I, Ax. V; cf. Tractatus de intellectus emendatione VII, 41);

sondern auch der Satz:

2. Objecte, deren Begriffe etwas mit einander gemeinsam haben, stehen in causalem Verhältniss.

Es ist öfters erwähnt worden, dass Spinoza bei Entwickelung seiner erkenntniss-theoretischen Gedanken die ewigen Dinge, d. h. solche, deren Existenz aus ihrem Wesen folgt, vor Augen hatte. Bezog er nun den zweiten Satz auf die Attribute, so musste sich ihm dieser zu bewähren und die Auffassung des ursprünglich normativen Princips als eines constitutiven zulässig scheinen — um so mehr als Spinoza wohl zwischen intelligere und imaginari, aber nicht zwischen Denken und Erkennen unterscheidet: ein Mangel, der zur Lehre von der metaphysischen Parallelität des Denkens und Seins (Eth. II, 7) das Seine beigetragen hat.

XII. Das normative Princip, welches aus der Forderung resultirt, dass sich im richtigen Denken die Begriffe eben so ordnen und verknüpfen, wie im Geschehen die Dinge, d. h. nun der Satz, dass unter den Begriffen dasselbe Abhängigkeitsverhältniss stattfindet — erhält für Spinoza noch eine weitere (allerdings ebenfalls nur scheinbare) Bestätigung als constitutives Princip dadurch, dass ich Etwas nur als Ursache erkenne, wenn ich dessen Wirkung erkenne; habe ich ein Ding als Wirkung erkannt, so erkenne ich auch die Ursache,

d. h. denn: die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und involvirt sie[118]).

Es tritt also hier dasselbe Abhängigkeitsverhältniss im Geschehen und Denken für Spinoza factisch auf, welches die erkenntniss-theoretische Forderung verlangte; denn ihm gilt die Abhängigkeit der Erkenntnisse und die Abhängigkeit der Begriffe für identisch, wie ausser dem bisher Entwickelten noch die beiden gleichwerthigen Definitionen zeigen, die Spinoza im ersten Buch der Ethik als Definitio III und Propositio 8, Scholium 2 von der Substanz giebt.

XIII. Um ein anderes Moment mit demselben Erfolg zu erwähnen, muss ich hier der Untersuchung über die Aufhebung der wechselseitigen Wirksamkeit der Attribute vorgreifen und eines der Hauptmotive dieser Aufhebung heranziehen. Spinoza beschäftigte sich vorwiegend damit, das Verhältniss der Attribute zur Substanz und unter einander gedanklich zu erfassen; nun hatte er die Attribute, wie wir schon bei der Darlegung des Tractatus de Deo et homine sahen, wesensgleich mit der Substanz gesetzt und daher gelehrt, dass sie durch sich begriffen würden (siehe oben § 12. Ep. II, 3; IV, 2. 6; XXVIII, 1. Eth. I, Def. IV u. Prop. X). Allein sobald sich Spinoza über seine erkenntnisstheoretische Forderung klar wurde, musste sich ihm der Widerspruch[119]) zeigen, der unter der Voraussetzung, dass die Attribute gleichen Wesens mit der Substanz sind, aus der Lehre ihrer Wechselwirkung entstand. Denn entweder haben die Attribute „Commerz“ und mithin etwas Gemeinsames — dann müssen sie durch einander begriffen werden; oder sie haben keinen „Commerz“ und nichts Gemeinsames — dann dürfen sie nicht auf einander wirken. Nach-

---

118) Eth. I, Ax. IV. — Tractatus de intellectus emendat. XII, 92: Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere. Cf. Tract. theol.-pol. p. IV, 11.

119) Dieser Widerspruch tritt grell hervor im Tract. de int. em. VII, 41.

dem nun Spinoza, um diesen Widerspruch zu beseitigen, die Wirksamkeit der Attribute auf einander aufgehoben[120]), aber das Merkmal des per se concipi beibehalten hat, ergiebt sich der Satz: Wird jedes Attribut durch sich begriffen, so haben weder die Attribute noch ihre Modi etwas Gemeinsames. In diesem Schluss, den Spinoza durch seine erkenntniss-theoretische Forderung erlangt zu haben glaubte, zeigt sich ihm wieder sein normatives Princip identisch mit einem constitutiven Princip von gleichem Inhalt, denn die Begriffe „Denken“ und „Ausdehnung“ sind weder von einander abhängig, d. h. weder involviren sie sich, noch haben sie etwas Gemeinsames[121]). Jetzt kann Spinoza auch den unter XI, 2 gegebenen Satz negativ fassen, so dass wir schliesslich erhalten: *Objecte*, deren *Begriffe* nichts mit einander gemeinsam haben, d. h. sich nicht involviren, haben auch selbst nichts gemeinsam und stehen daher in keinem causalen Verhältniss.

XIV. Dieselbe Bestätigung des normativ-constitutiven Princips findet Spinoza sodann auch im Verhältniss der Attribute zu den Modis. Zerfallen alle Einzeldinge in Modificationen der Ausdehnung und des Denkens, so umfassen die Attribute ihre Modi, wie die Begriffe der Attribute die Begriffe der einzelnen Modificationen, d. h. die concreten Begriffe hängen von den abstracten ab, wie die Modi von den Attributen, und alle Modificationen haben etwas Gemeinsames mit den Attributen, wie die Begriffe der Modi etwas Gemeinsames mit den Begriffen der Attribute haben.

---

[120]) Die unmittelbare Folge ist der Satz, der im Suppl. App. als Ax. IV auftritt: Res quae attributa habent diversa, uti et illae quae ad diversa attributa pertinent, una alterius nihil in se habent. — Cf. Ep. III, 4. IV, 6. Eth. I, 2.

[121]) So wird Spinoza zu dem andern Widerspruche gedrängt, dass die Attribute nichts Gemeinsames haben sollen, während sie doch andererseits beide das Wesen der Substanz, nämlich die Existenz gemeinsam haben.

XV. Endlich bewährt sich für Spinoza das normative Princip in der für ihn höchst wichtigen Cardinalfrage nach der Substanz als constitutiv. Nach II muss mit dem ursprünglich Seienden angefangen werden. Mag dieses nun Natur, Gott oder Substanz heissen — es ist dasjenige, was Alles umfasst und was von nichts Anderem abhängt, von dem aber Alles hergeleitet werden muss. Dieselben Kennzeichen findet Spinoza nun auch im Begriff des Seins vor: er ist, als der abstracteste, vom weitesten Umfang, d. h. er hat keinen Begriff mehr über sich, von dem er abhängt, er umfasst alle andern Begriffe, d. h. in Spinoza's Sprache, kein Begriff involvirt ihn, er involvirt alle Begriffe. In diesem Sinne verhalten sich denn alle Begriffe zum Begriff des Seins, wie alles Seiende zur Totalrealität.

---

§ 19.

Motive für die Voranstellung des Substanzbegriffs.

Hatte die im vorhergehenden § gegebene Untersuchung zunächst nur den Zweck, uns die in der Ethik enthaltene Gleichsetzung der logischen Abhängigkeit und realen Causalität zu erklären, so hoffe ich doch, dass sie noch einen umfassenderen Erfolg gehabt hat. Wir sahen nämlich, dass sich aus dem dort entwickelten Gedankengang — also aus der Consequenz der Grundforderung und einiger der Spinozischen Zeit angehörigen Grundanschauungen — fast sämmtliche Bestimmungen ergaben, auf denen die Gestaltung des Spinozischen Pantheismus in der Ethik beruht. Auch erklärte sich bereits die Betonung der causa sui und wir fanden ausserdem schon einen wichtigen Grund für die Aufhebung der Wirksamkeit der Attribute auf einander.[122]) Von den fünf die dritte von der zweiten Phase unterscheiden-

---

[122]) Ein weiteres Motiv siehe § 20.

den Punkten bleibt somit nur der erste, freilich der wichtigste, noch zu erklären übrig — allein auch dessen Erklärung liegt der Hauptsache nach in der gegebenen Entwickelung involvirt.

Zunächst ist indess als ein andrer beachtenswerther Grund anzuführen, dass der Standpunkt des Tractatus de Deo et homine, der den Begriff Gottes an die Spitze gestellt hatte, selbst unhaltbar war.

Wiederholen wir uns ferner zwei Thatsachen, die bei Beurtheilung und Erklärung Spinoza's nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: 1) Spinoza's Zeit ist realistisch, wenigstens glaubt sie es noch zu sein; ihr ist die Welt, die Natur gegeben. Ist dieser Zeit aber die Natur gegeben, so ist für das philosophische Denken auch die Substanz ein Gegebenes, denn alle Dinge der Natur zerfallen dem wissenschaftlichen Denken in Substanzen und Affectionen.

2) Spinoza's Zeit ist theistisch; Gottes Existenz gilt von vornherein als Wahrheit, doch ist diese Wahrheit nicht unmittelbar gewiss, vielmehr sucht sie das wissenschaftliche Denken zu erschliessen und zu beweisen.

Spinoza's Aufgabe war nun, die Begriffe Gottes und der Welt oder Natur zu verbinden; für die Ausdrücke „Welt" und „Natur" tritt sodann bei Spinoza, je geläufiger und sicherer ihm die Unterscheidung aller Dinge der Natur in Substanzen und Affectionen geworden und je concentrirter sich sein Denken, dieser Unterscheidung gemäss, auf die Substanz gerichtet hat, der Ausdruck „Substanz" in Kraft und Geltung — in der zweiten Phase noch mit Schwanken, in der dritten fast ausnahmslos. Eine Folge dieser gesteigerten Vertrautheit mit dem Ausdrucke „Substanz", ferner ein Resultat des mit dem Beginn der dritten Phase zusammenfallenden, erneuten Studiums Descartes' und endlich ein Product der Nothwendigkeit, in die Definition Gottes den Inhalt des Begriffs der Natur eingehen zu lassen — ist die endliche Aufnahme des Ausdruckes „Substanz" in die Defi-

nition Gottes, vor welcher Aufnahme Spinoza in der zweiten Phase eine entschiedene Abneigung gehabt zu haben scheint.[123])

War aber, durch die erwähnte Unterscheidung der Dinge der Natur in Substanzen und Affectionen, Spinoza's Aufgabe auf die Verbindung der Begriffe „Gott" und „Substanz" gerichtet, so konnte Spinoza zu diesem Zwecke sowohl von dem Begriffe Gottes ausgehen, um von ihm aus den des Gegebenen, die Substanz, zu erreichen, als umgekehrt mit dem Gegebenen, der Substanz beginnen, um mit dieser den Begriff Gottes zu verbinden. Im Tractatus de Deo et homine hatte Spinoza den ersten Weg betreten, und aus dem Begriffe Gottes oder der Idee der Vollkommenheit zwar nicht auf die Existenz, wohl aber auf die Unendlichkeit der Substanz geschlossen, um auf diese so erschlossene Unendlichkeit seine wichtigsten Sätze zu gründen und dann die beiden Begriffe Gott und Natur (Substanz) durch den Begriff der allumfassenden Unendlichkeit zu verbinden. Der Schluss von Gott auf die unendliche Substanz war ihm indess durchaus missglückt, denn er bewegte sich ganz in demjenigen monotheistisch-dualistischen Vorstellungskreis, den zu überwinden er bemüht war: Gott erschien als der gütige, willensbegabte Schöpfer der Substanz.

Jetzt eröffnete sich ihm der zweite Weg: der Substanzbegriff trat an die Spitze und mit ihm ward der Begriff Gottes verbunden; nicht mehr auf die Existenz Gottes ward die Unendlichkeit der Substanz, sondern auf die Existenz der Substanz ward die Existenz des unendlich vollkommenen Gottes gegründet; nicht mehr ward von der Essenz auf die Existenz, sondern von der Existenz auf die Essenz geschlossen.

War Spinoza schon durch den Misserfolg, den ihm der erste Weg gebracht hatte, dazu gedrängt, den zweiten ein-

---

123) Cf. oben pag. 58.

zuschlagen und den Substanzbegriff voranzustellen, so führte ihn nun noch die Consequenz aus seiner erkenntniss-theoretischen Forderung zu demselben Resultat. Das Erkennen sollte die Ordnung und den Zusammenhang der Natur referiren, daher mit keiner Abstraction,[124]) sondern sowohl mit einem real Gegebenen als mit einem von keinem Andern abhängigen, ewig, durch sich Seienden anfangen.[125]) Nun zerfällt das Gegebene, die Natur, in Substanzen und Affectionen; die Substanz ist aber früher als ihre Affectionen[126]) — mit der Substanz ist demnach anzufangen und sie zunächst, um ganz der erkenntniss-theoretischen Forderung zu genügen, als das von keinem Andern abhängige Seiende nachzuweisen[127]). — Man sieht, in diesem einfachen, sich ihm aus seiner Grundforderung von selbst ergebenden Gedankengang kommt Spinoza gar nicht auf *Gott*, der ja kein *Gegebenes* ist, sondern erst erschlossen werden muss.

Von diesem so gewonnenen Ausgangspunkte aus entfaltet sich die weitere Grundlegung des Spinozischen Pantheismus, wie er in der Ethik erscheint, ziemlich einfach; die Darstellung freilich wird den umgekehrten Weg zu nehmen haben und hat ihn genommen.

Wie kann, fragt es sich nun, Spinoza den Nachweis

---

124) Tractatus de intellectus emendatione IX, 75, 76; XIV, 99.

125) Vergl. oben § 18, II.

126) Vergl. oben § 18, VIII.

127) Die vielfach angenommene Meinung, Spinoza habe (Eth. I, 7) der Substanz durch den ontologischen Paralogismus die *Existenz* sichern wollen, ist daher irrig. Für Spinoza ist sowohl in der Ethik, wie früher im Tract. de Deo et homine die Substanz etwas *Gegebenes*, Existirendes: nachzuweisen galt es nur, dass die Existenz zum Wesen, zur *Natur* der Substanz gehöre und nicht blos von aussen oder von einem andern ihr zugebracht worden sei; dass die Substanz ein existens sei, ward nicht bezweifelt; zu beweisen war, dass sie ein *per se* und nicht ein per aliud existens sei. — Der ontologische Paralogismus schliesst vom Wesen auf das Sein, Spinoza aber vom Sein auf das Wesen. Diese Umkehrung des Schlusses hängt mit der Umkehrung eng zusammen, die das ganze Verfahren in der Ethik erlitten hat.

führen, dass die Substanz der angegebenen zweiten Bedingung entspricht, nämlich ein von keinem Andern abhängiges, ewig, durch sich Seiendes ist? Die auf dem Unendlichkeitsbeweise beruhenden Beweise des Tractatus de Deo et homine waren ja mit dem ersteren ungültig geworden. Hier kommen nun Spinoza die früher (§ 18, III sqq.) entwickelten Anschauungen zu Hülfe — er muss seine Zuflucht zur Essenzlehre und causa sui nehmen. Und wie geschieht das? Die Substanz ist entweder durch ein Anderes oder durch sich, und da sie das Erstere nicht ist, ist sie das Letztere, d. h. die Substanz ist durch sich, existirt aus ihrem Wesen, ist causa sui. Das Erstere aber ist sie nicht, weil die Substanz nur von einer andern Substanz hervorgebracht sein könnte, eine Substanz aber die andere unmöglich hervorbringen kann. Um nun aber diesen Satz zu beweisen, bedarf es zweierlei: einerseits darf eine Substanz nur mit gleichen Substanzen in Causalität stehen, andererseits darf es nicht zwei gleiche Substanzen geben. Und hiermit ist denn, der Hauptsache nach, wenn auch in umgekehrter Ordnung, der Beweisgang angegeben, welchen Spinoza sowohl in den Fragmenten der dritten Phase[128]) als in der Ethik einhält.

---

[128]) Hierher gehören Suppl. App. und die Briefe an Oldenburg, nicht aber Epist. 29 und 39—41. In den letzteren Briefen wird allerdings der Satz: „Das Wesen der Substanz oder Gottes involvirt die Existenz" vorangestellt, in Ep. 29 aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass Spinoza diesen Satz dem Adressaten schon früher viva voce bewiesen habe; Ep. 39—41 enthalten den Versuch, Gottes Einheit allein aus dem Satz: „Gottes Natur involvirt die Existenz" zu beweisen. Dieser Satz ist es ja, der, zumal wenn er von der Substanz ausgesagt wird, wie es in der Ethik (I, 8, schol. 2) geschieht, erst bewiesen werden muss. Die Fragmente der Ep. 29 und 39—41 enthalten daher nicht selbständige Anfänge einer Darlegung des metaphysischen Lehrgebäudes, wie es Sigwart, a. a. O. pag. 149, anzunehmen scheint.

§ 20.

Motive für die Annahme des Satzes „Die Attribute wirken nicht aufeinander."

Den am Schluss des vorigen § gegebenen Satz, dass nur zwei gleiche Substanzen in Causalität stehen können, braucht nun Spinoza auch, nachdem der Beweis des Tractatus de Deo et homine unhaltbar geworden ist, um die Unendlichkeit der Substanz zu beweisen. Der Gedankengang ist: wären zwei Substanzen gleich, so ständen sie in einem causalen Verhältniss; stehen zwei Substanzen in einem causalen Verhältniss, so können sie sich gegenseitig beschränken. Sonach hat die Unendlichkeit der Substanz zur Bedingung, dass sie nicht mit andern Substanzen in einem causalen Verhältniss steht. Dies führt uns nun unmittelbar zu der Frage nach den Ursachen zurück, aus denen Spinoza die Wechselwirksamkeit der Attribute aufhob, und giebt zugleich uns das zweite Hauptmotiv an die Hand: denn dasselbe, was von der Substanz galt, musste ebenso von den Attributen gelten: standen die Attribute in einem wechselseitigen causalen Verhältniss, so konnten sie sich beschränken, waren mithin nicht nothwendig unendlich. Um die Unendlichkeit der Attribute zu bewahren, musste ihre Wechselwirksamkeit aufgehoben werden.

Dieser und der § 18, XIII angegebene Grund reichen aus, sich die erwähnte auffällige Erscheinung zu erklären, um so mehr, wenn man einerseits erwägt, dass die Widersprüche, in die sich Spinoza im Tractatus de Deo et homine mit seiner dortigen Ansicht verwickelte, ihn eben dieser Ansicht entfremden mussten, andererseits nicht ausser Acht lässt, dass Spinoza überhaupt weder in der zweiten Phase seinen damaligen Standpunkt, noch seinen jetzigen in der dritten Phase consequent festgehalten hat.

Durch diesen Satz aber, dass die Attribute nicht auf

einander wirken, ist für Spinoza sowohl alle Empirie, als auch der Unterschied zwischen Denken und Erkennen, den er überhaupt nicht festhielt, definitiv aufgehoben; und wie dieser Satz seine Hauptwurzel in der Erkenntnisstheorie Spinoza's hat, so ist er doch bei der Fixirung der erkenntniss-theoretischen Begriffe und Grundsätze gewiss nicht ohne Rückwirkung gewesen. Seine nothwendige Folge aber ist der Satz (Eth. II, 7): Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum — und nur durch die historische Betrachtung bleibt es uns möglich, Spinoza's Lehre einer objectiven Welt und der Harmonie ihrer Entwickelung mit den Ideen im „Denken" zu begreifen, obgleich Spinoza's Betrachtung, im vollen Gegensatz zum Resultat, von der objectiven Welt, der Natur ausging.

---

§ 21.

Ueber die Bezeichnung des Spinozismus als „Pantheismus."

Indem ich in den vorhergehenden §§ die Entwickelung der differirenden Hauptpunkte der dritten Phase des Spinozischen Pantheismus aus der zweiten Phase und somit die Grundlegung der Ethik gezeigt und demnach meine Aufgabe beendet zu haben hoffe, möchte ich mir schliesslich noch ein kurzes Wort erlauben über die dem Spinozismus zukommende Bezeichnung.

Kein System ist mit so widersprechenden Namen benannt worden, als der Spinozismus; während es sich selbst als Pantheismus giebt, haben es Andere für Atheismus erklärt, Andere nannten es Pankosmismus, Andere dagegen Akosmismus, noch Andere Naturalismus und jüngst ist wieder die Bezeichnung „Pansubstantialismus" aufgetreten,[129]) welche

---

[129]) J. B. Lehmans: Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie. Würzburg 1864. pag. 96.

letztere Benennung, wenn man die des Pantheismus durchaus nicht gelten lassen will, noch das Meiste für sich hat. Allein wir haben im Laufe der vorliegenden Darlegung, resp. Untersuchung, mehrmals Gelegenheit gehabt,[130]) darauf hinzuweisen, dass sich Spinoza's Aufgabe darauf richtete, die gegebenen Begriffe Gottes und der Welt (Natur, Substanz) zu verbinden. Für Spinoza handelt es sich weder darum, einseitig bei dem Begriffe Gottes stehen zu bleiben und den Begriff der Welt überhaupt aufzuheben, also Akosmist zu sein, noch auch einseitig den Begriff der Welt, Natur oder Substanz ins Unendliche zu dehnen, mithin Pankosmist, Naturalist, Pansubstantialist und daher Atheist zu werden. Eine Neigung hierzu kann man eventuell in den beiden ersten Phasen seiner philosophischen Entwickelung finden — in der Ethik, nach der man sich doch jene Benennungen gebildet hat, ist dies nicht der Fall. Hier ist Spinoza *Pantheist* in dem Sinne, dass er von der gegebenen Natur, die ja aus Substanzen und Affectionen bestehen sollte, also von der Substanz mit ihren beiden Attributen ausgeht, und zu diesem Begriff den selbständig gebildeten, ihm schon aus der zweiten Phase geläufigen Begriff des ens summe perfectum oder Gottes bringt, den er aber jetzt mit Descartes als Substanz definirt.[131]) Die Natur, die Welt ist die Substanz mit zwei Attributen, Gott ist die Substanz mit allen, d. h. unendlichen Attributen — und *weil Gott alle Attribute hat* und ein Attribut nicht zwei Substanzen angehören kann, so ge-

---

[130]) Vergl. z. B. §§ 1, 3 und 19.

[131]) Es ist daher nicht richtig, wenn Thilo (Zeitschrift für ex. Phil. Bd. VI, pag. 123) sagt, Spinoza construire sich nun „ganz willkürlich den Gedanken der absolut unendlichen Substanz, als einer solchen, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt.“ Spinoza hat sich diesen Gedanken bereits in der zweiten Phase und auch da nicht willkürlich gebildet (cf. oben § 8 und folg.); so nennt Spinoza diese Substanz auch nicht „ebenso willkürlich sofort Gott“, sondern er nennt umgekehrt Gott mit Descartes „Substanz.“

hören die beiden uns bekannten Attribute zu der Substanz, die die unendlichen Attribute hat und welche existirt, eben weil sie Substanz ist. Es ist Spinoza somit mit der Existenz eines ens summe perfectum, d. h. eines Wesens von unendlichen Attributen, völlig Ernst — und dieses Wesen nennt er mit demselben Namen, den Alle dem unendlichen und höchst vollkommnen Wesen gaben: *Gott.*

Anhang.

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.

Die folgende Untersuchung soll nichts als eine Vermuthung enthalten, die sich mir bei Abfassung der vorhergehenden Abhandlung aufdrängte und die ich auszusprechen wage, da sie, falls sie sich durch weitere Untersuchungen bestätigen sollte, für die Schriften der beiden ersten Phasen annähernde Daten liefern und somit die Richtigkeit der vorgelegten Phaseneintheilung auch chronologisch darthun würde.

Das Hauptinteresse richtet sich hierbei natürlich auf die Abfassungszeit des Tractatus de Deo et homine, und in der That haben sich denn auch die beiden bedeutenden Forscher, die jenen Tractat behandelten, mit der Frage nach seiner Abfassungszeit mehr oder minder eingehend beschäftigt.[132]) Das Resultat, zu dem Sigwart und Trendelenburg gelangten, ist bei beiden das gleiche: der Tractatus de Deo et homine ist die früheste Schrift Spinoza's.[133]) Sigwart, auf den auch

---

132) Sigwart, a. a. O. pag. 135 ff.; Trendelenburg, a. a. O. pag. 354 ff.

133) Trendelenburg, a. a. O. pag. 360, fügt indessen hinzu: „wobei es jedoch möglich bleibt, ja vielleicht wahrscheinlich ist, dass die principia philosophiae Cartesianae, welche noch ganz in Cartesius verharren, obzwar später herausgegeben, doch noch früher verfasst und ausgearbeitet sind." Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch Epist. IX.

Trendelenburg verweist, und von dessen ausgezeichneten Untersuchungen ich selbst ausgehe, sagt weiter (a. a. O. pag. 144): „Somit glauben wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, dass der Anhang[134]) kurz vor dem September 1661, der Tractat aber eine unbestimmbare Zeit früher abgefasst, und Spinoza's Schülern mitgetheilt worden ist." Nehmen wir nun — wozu wir, wie ich glaube, genöthigt sind — als Abfassungszeit des Anhangs das Jahr 1661 an, so dürfen wir vielleicht hoffen, die von Sigwart als unbestimmbar bezeichnete Abfassungszeit des Tractatus de Deo et homine dadurch doch etwas näher zu bestimmen, dass wir untersuchen, ob nicht andere Schriften später als der Tractatus de Deo et homine und früher als der Anhang verfasst sind, so dass jener seiner Abfassungszeit nach um so viel zurückzuschieben ist, als wir den betreffenden Schriften Zeitbedarf zu ihrer Abfassung zuerkennen.

Ist nun der Tractatus de Deo et homine, wie Sigwart annimmt, vor den Briefen an Oldenburg[135]) verfasst, so ist er diejenige Schrift, welche eine neue Phase des Spinozischen Pantheismus inaugurirt. Wir dürfen daher schon aus dem in der vorhergehenden Abhandlung dargelegten Entwickelungsgang schliessen, dass diejenigen Schriften, welche den früheren Phasen angehören, auch vor der Abfassungs-

---

134) Sigwart meint den dem Tract. de Deo et homine beigegebnen Anhang, Suppl. p. 234 sqq.

135) Cf. Trendelenburg, a. a. O. pag. 300 u. 301; Sigwart, a. a. O. pag. 143. — Das Argument für die Priorität des *Anhangs:* dass in demselben die Definitionen fehlen, die sich in den Briefen finden, scheint mir allein zum Beweis hinreichend. Ausserdem sprechen noch zwei Momente für die Priorität des Anhangs: 1) das Corollarium zur vierten Proposition des Anhangs fusst noch auf dem frühern Gedankengang Spinoza's, in dem der Begriff der unendlichen Natur die Vermittelung zwischen den Begriffen Gottes und der Substanz ausführte (cf. Tract. de Deo et homine, pag. 22 und früher); 2) im Anhang *folgt* der Satz: „Jede Substanz existirt aus ihrem Wesen" dem Satze: „Jede Substanz ist unendlich", während es sich sowohl in den Briefen, als in der Ethik umgekehrt verhält.

zeit des Anhangs verfasst seien — es sind dies aber, ausser dem Tractatus de Deo et homine mit den Dialogen, der Tractatus de intellectus emendatione und der Tractatus theologico-politicus. Dieselben Gründe, die uns die letzteren beiden Tractate der zweiten Phase einreihen liessen,[136] drängen daher auch zu der Annahme, dass dieselben vor der zweiten Hälfte des Jahres 1661 entstanden sind.

Diese Annahme dürfte sich indess noch vor einer anderen Seite her bestätigen.

Ich glaube nämlich, dass sich Oldenburg's bekannte briefliche Ermahnungen, die er an Spinoza wegen Herausgabe einiger philosophischen Schriften richtet, nicht nur, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, auf den Tractatus de intellectus emendatione, sondern auch auf den Tractatus theologico-politicus beziehen. Allerdings nennt Oldenburg nur den Titel des ersteren (Ep. VIII, 14), allein er hat von beiden Kenntniss, verwechselt sie aber beide oder unterscheidet sie wenigstens nicht; denn was er von dem Tractatus de intellectus emendatione sagt, kann sich nur auf Aussagen oder Andeutungen Spinoza's beziehen, welche den Tractatus theologico-politicus betrafen — und in der That antwortet Spinoza auf seine Ermahnungen so, als ob sie sich auf den Tractatus theol.-polit. bezögen.

Passen schon die Worte Oldenburg's (Ep. VII, 4): „omnino consulerem tibi, ut, quae pro ingenii tui sagacitate docte, *tum in philosophicis*, *tum theologicis* concinnasti, doctis non invideas“ nicht auf den Tract. de intell. emend. allein, so weist der Schluss des Satzes: „sed in publicum prodire sinas, quicquid *theologastri oggannire* poterint“ offenbar auf die dem Tract. theolog.-polit. theologischerseits bevorstehende Aufnahme hin. Mag nun Spinoza den Titel seiner Schrift Oldenburg aus irgend einem zufälligen Grunde nicht genannt,

---

136) Cf. § 13 und 14.

oder mag er ihn noch gar nicht gefasst haben[137]); oder mag derselbe von Oldenburg überhört oder vergessen sein, jedenfalls muss Spinoza sich ziemlich lebhaft mit Oldenburg über die polemische antitheologische Tendenz des Tractatus theol.-polit. unterhalten haben, denn dieser spricht mit denselben scharfen Ausdrücken, deren sich Spinoza in jenem Tractat bedient hat und im lebhaften Gespräch bedient haben wird. Wie käme sonst Oldenburg darauf, von „theologastri“ und „oggannire“ und gleich darauf von den „homunciones“ und von der „ignorantia“ und den „nugae“, denen lange genug „geopfert“ sei, zu sprechen? — fast alles Ausdrücke, die uns aus dem Tract. theol.-polit. nur zu wohl bekannt sind. Ebenso macht im Geschmack des Tract. theol.-polit. der nächste Brief (Ep. VIII, 14) eine bittere Unterscheidung zwischen den „viri revera docti et sagaces“ und den „theologi nostri saeculi et moris“ und beschuldigt die Letzteren, dass sie „non tam veritatem, quam commoditates spectant.“ Woher Oldenburg's Bitterkeit gegen die Theologen von vornherein, wenn er über die zu veröffentlichende Schrift Spinoza's spricht? Gewiss nicht aus Spinoza's Andeutungen über den milden friedlichen Tractatus de intell. emend., sondern aus Spinoza's ebenso bittern Bemerkungen über dasjenige Werk, welches gegen „Aberglauben“, „Possen“, „Erdichtungen“, „Rasereien“ etc. der Theologen gerichtet war. Spinoza war, als er mit Oldenburg verkehrte, noch zu voll von seinem Tract. theol.-polit., als dass er in objectiver Ruhe über dessen Tendenz und Zweck hätten sprechen können.

Ebenso wie sich die auf die Theologen bezüglichen Aeusserungen Oldenburg's nur durch die Annahme erklären, dass er von Existenz und Tendenz des Tract. theol.-polit. wusste, lassen sich nur durch dieselbe Annahme die Aeusserungen Oldenburg's erklären, die er betreffs der etwaigen

---

137) So nennt Oldenburg noch Ep. XIV, 2 (Octob. 1665) den Tractatus theologico-politicus den „Tractatus de Scriptura.“

Gefahren, die die Veröffentlichung des Tractates nach sich ziehen könnte, an Spinoza richtet. Oldenburg sucht Spinoza zur Herausgabe zu ermuthigen, er verweist ihn auf die Freiheit des Staates, in dem er lebe und räth ihm, das Buch anonym erscheinen zu lassen; allein Spinoza's Besorgniss ist grösser: er will warten, ob ihm seine Bearbeitung der Cartesischen Philosophie einflussreiche Gönner erwirbt. Aus alledem geht zunächst hervor, dass Oldenburg wusste, wie aggressiv die betreffende Schrift Spinoza's sei und dass dieser nicht ohne ernstliche Besorgniss für die Folgen der Veröffentlichung war. Beziehen wir nun aber diese auffällige Besorgniss und die Mühe, die sich Oldenburg giebt, sie zu beschwichtigen, auf den vergleichsweise harmlosen Tract. de intell. emend. — so begreifen wir sie kaum. Der Tract. de intell. emend. hat keine polemische Tendenz, er ist weder gegen die Staatsreligion, noch gegen die Theologen gerichtet; ja, er sollte seiner ausdrücklichen Bestimmung zufolge nicht einmal Spinoza's philosophische Ansichten enthalten, sondern nur eine theoretische Anleitung zum richtigen Erkennen. Was war des Tract. de intell. emend. willen viel zu fürchten? Dagegen vergleiche man den Tractatus theolog.-polit.! Nun, der Erfolg hat bewiesen, welche Aufregung und welche Beschuldigungen er hervorrief.

Spinoza selbst endlich scheint Oldenburg's Ermahnungen nur auf den Tractatus theologico-politicus bezogen oder wenigstens nur diese Beziehung ins Auge gefasst zu haben. Nachdem ihn Oldenburg zweimal darum gebeten hat (Ep. VII u. VIII), verspricht denn auch Spinoza unter gewissen Voraussetzungen die Veröffentlichung — die Schrift, die er aber endlich wirklich herausgiebt, ist der Tractatus theol.-polit. Den Tract. de intell. emend. hat er nie veröffentlicht, nicht, weil er für die Folgen fürchtete, sondern weil seine innere Entwickelung den Standpunkt dieses Tractates überschritten hatte — und zwar schon damals, als der Londoner Freund von ihm die Veröffentlichung der betref-

fenden Schriften verlangte (1662). Als Oldenburg nicht mit Bitten nachlässt, Näheres aus diesen Schriften zu erfahren, erfüllt Spinoza nach Jahren seine Bitte und schreibt ihm in einem verloren gegangenen Briefe Eingehenderes — über den Tractatus theolog.-polit.[138]). Den Tract. de intell. emend. finden wir dagegen nirgend von Spinoza Oldenburg gegenüber erwähnt. Auch in seinem nächsten, gleichfalls verloren gegangenen Briefe schreibt Spinoza nur über den Tract. theolog.-polit. und theilt die Gründe mit, die ihn zur Abfassung bewogen haben — d. h. also den Hauptinhalt der Vorrede[139]). Und Oldenburg's Antwort bezieht sich wieder allein auf den Tract. theol.-polit., der jetzt unter dem Namen „Tractatus de Scriptura“ auftritt.

Im Vorhergehenden habe ich stillschweigend angenommen, dass Oldenburg durch Spinoza's mündliche Mittheilung von der Existenz des Tract. de intell. emend. und des Tract. theol.-polit. wusste; diese Annahme glaube ich ausserdem durch folgende Erwägung rechtfertigen zu können. Oldenburg mahnt Spinoza zuerst im siebenten Brief der Sammlung an die Herausgabe seiner sowohl philosophischen als theologischen Schriften; gleich darauf im nächsten Briefe, dem achten, zeigt sich auch, dass ihm der Name der einen bekannt ist; die Ermahnungen sind derart, dass sie Oldenburg's Bekanntschaft mit der scharfen Polemik dieser Schriften oder vielmehr einer derselben darthun — es fragt sich nun: woher weiss Oldenburg alles dies? Die negative Antwort ist: nicht aus dem Briefwechsel. Die Briefe sind bekannt, und es fehlt in der Reihe bis zum dreizehnten Brief

---

[138]) Cf. Suppl. pag. 301, wo Oldenburg in einem hier zuerst veröffentlichten Briefe mit folgenden Worten auf Spinoza's Brief Bezug nimmt: „Video te non tam philosophari quam, si ita loqui fas est, theologizare, de angelis quippe, prophetia, miraculis cogitata tua consignas; sed forsan id agis philosophice: utut fuerit, certus sum opus esse te dignum et mihi imprimis desideratissimum.“

[139]) Cf. Epist. XIV, 2.

incl. keiner — doch kommen hier nur die ersten sechs in Betracht, von denen drei von Spinoza herrühren. In diesen drei Briefen erwähnt Spinoza nichts von jenen Schriften; wollte man eine briefliche Erwähnung derselben annehmen, so könnte diese nur der verloren gegangene Schluss des sechsten Briefes enthalten, und in diesem Falle würde sich das Datum, vor dem die beiden Tractate verfasst sind, etwa ein halbes Jahr vorschieben, denn der betreffende Brief ist entweder Ende 1661 oder Anfang 1662 verfasst. Hiermit dürfte man sich begnügen; allein wir können doch genauer verfahren und nachweisen, dass es mindestens höchst unwahrscheinlich ist, dass der fehlende Schluss von Ep. VI die Nachrichten über die in Frage stehenden Tractate enthielt. Der Brief enthält kritische Bemerkungen über R. Boyle's „Tentamina physiologica“ und ist von Spinoza geschrieben in der Voraussicht und Absicht, dass dem Verfasser diese Bemerkungen mitgetheilt werden — was denn auch wirklich geschehen ist. Es ist nun unwahrscheinlich, dass der vorsichtige und zurückhaltende Spinoza in einem Briefe, der für einen Dritten indirect mit bestimmt war und der eine Kritik des Werkes desselben enthielt, über seine Tractate und namentlich über den Tract. theol.-polit. gesprochen haben sollte, dessen Autorschaft auf alle Fälle Geheimniss bleiben sollte. Erst ein Jahr später erwähnt Spinoza allerdings in einem indirect mit an Boyle gerichteten Brief (Ep. IX) seiner Werke in Antwort auf Oldenburg's Bitten, aber in ganz unbestimmten Ausdrücken „cetera, quae scripsi, atque pro meis agnosco“ und ohne alle nähere Bezeichnung und Charakterisirung. Sehr unwahrscheinlich ist es ferner, dass Spinoza in jenem ersten mit an Boyle gerichteten Briefe so offen und eingehend seinen Tractat besprochen haben sollte, dass Oldenburg so weit ihre Tendenz kannte, um jene inhaltreichen Aufforderungen (Ep. VII u. VIII) an Spinoza zu schreiben und ihnen das tiefgehende Interesse zu widmen, welches noch später seine Bitten bekunden (cf. Ep. X, 2 u.

8. XI, 8). Und diese Unwahrscheinlichkeit wird noch grösser oder total, wenn man bedenkt, dass, hätte Spinoza so eingehend über seine Schriften an Oldenburg geschrieben, Letzterer in diesem Falle gewiss mehr gewusst hätte, als er weiss, jedenfalls aber über die Sachlage und den Unterschied beider Tractate klarer gewesen wäre. — Sonach wird der Schluss gerechtfertigt erscheinen, dass Oldenburg durch Spinoza's mündliche Mittheilung, also in der zweiten Hälfte des Jahres 1661, über die Tractate unterrichtet war. Als er dann nach ungefähr einem halben Jahre Spinoza über die wissenschaftliche Gesellschaft in London, der er angehörte, schreibt, erinnert er sich (Ep. VII, 3), dass er auch in seiner mündlichen Unterhaltung von derselben zu Spinoza gesprochen habe, und diese Erinnerung ruft durch mittelbare Ideenassociation die Erinnerung an andere Gespräche in ihm wach, in denen Spinoza zu ihm von gewissen philosophischen und theologischen Schriften gesprochen hat; nicht ganz befriedigt, wie Oldenburg von seiner metaphysischen Correspondenz mit Spinoza ist, umfasst er mit um so grösserem Interesse diese Schriften des von ihm hochverehrten Mannes.

Sind nun die beiden Tractate vor (Mitte) 1661 verfasst, so entsteht die weitere Frage, welcher von beiden der ältere ist, eine Frage, deren Beantwortung insofern schwieriger ist, als die Tractate ganz verschiedene Aufgaben haben und so gut wie keine erkenntniss-theoretischen oder metaphysischen Anhalte und Vergleichungsmomente bieten.

Für das höhere Alter des Tract. de intell. emend. spricht indessen schon die Bezeichnung als einer „Jugendschrift", die man diesem Tractat, nicht aber dem Tract. theol.-polit. gegeben hat[140]), und die durch die Worte des Herausgebers der Opera posthuma gerechtfertigt wird (Brud. II. pag. 3): Tractatus de emendatione intellectus est ex prioribus nostri

---

140) So auch Sigwart a. a. O. pag. 7.

philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus jam multos ante annos conscriptus.

Ein sichreres Kennzeichen für das höhere Alter des Tractat. de intell. emend. giebt der Umstand, dass Spinoza, je reifer und klarer sein Denken, je reger auch in ihm der Wunsch ward, seinen Gedankeninhalt in mathematischer Form und mit mathematischer Sicherheit darzustellen; den Beweis hiervon haben wir in den Fragmenten des Anhangs und der ersten Briefe an Oldenburg, bis er endlich die Ethik, seiner Absicht gemäss, geschaffen hatte. Je näher daher eine Schrift sich seiner mathematischen Richtung findet, je mehr Kennzeichen davon wird man in ihr erwarten dürfen; je ferner — je weniger. Nun aber zeigt es sich, dass der Tract. de intell. emend., der sich doch vorzüglich und ausschliesslich mit der Methode beschäftigt, mit keiner Silbe der mathematischen Methode oder nur der mathematischen Sicherheit erwähnt. Dagegen führt die Schrift, die sich nicht mit der Methode beschäftigt, die mathematische Methode und Sicherheit mehreremals rühmend und als mustergültig an. So heisst es cap. II, 12, dass die Sicherheit der Propheten nur eine moralische und keine mathematische war; ebenso wird cap. XV die mathematische Gewissheit der moralischen entgegengesetzt und ausdrücklich gesagt, dass sich die biblische Autorität nicht mit mathematischen Beweisen darthun lasse; in demselben Capitel, § 36, lobt Spinoza die moralischen Lehren der Bibel, obgleich sie nicht durch mathematische Beweise begründet werden können; gleich darauf (XV, 37) nennt es Spinoza Unbesonnenheit, gewissen unschädlichen und trostreichen Lehren der Bibel nicht beizustimmen aus dem einzigen Grunde, dass ihnen die mathematische Beweisfähigkeit fehlt, hält es aber (XV, 38) unter gewissen Bedingungen für richtig, für die Theologie mathematische Beweise zu versuchen.

Ein weiterer Grund dafür, dass der Tract. de intell. emend. vor dem Tract. theolog.-polit. verfasst ist, ist die

jugendlich-ideale Gesinnung, die den ersteren Tractat wohlthuend von einem gewissen Pessimismus des Tract. theol.-polit. und den späteren Schriften unterscheidet. Beseelt von den Wirkungen des „höchsten Gutes" will Spinoza im Tract. de intell. emend. (II, 14) versuchen, dass Viele dasselbe mit ihm erreichen, ja er fasst es als zu seinem Glücke gehörig auf, dass viele Andre Gleiches mit ihm denken und wünschen, und will, damit möglichst Viele und möglichst leicht und sicher dahin kommen, wo er angelangt ist, eine Gesellschaft gründen und sodann sein Augenmerk nicht allein auf Moralphilosophie, sondern auch auf Pädagogik richten. So voll schöner Hoffnungen gilt Spinoza als erste Lebensregel: „Ad *captum vulgi* loqui, et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri pòtest, concedamus. Adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam". — „Novi, quam pertinaciter ea praejudicia in mente inhaerent, quae pietatis specie amplexus est animus; novi deinde, aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum; novi denique constantiam vulgi contumaciam esse, nec ratione regi, sed impetu rapi ad laudandum vel vituperandum. *Vulgus* ergo et omnes, qui iisdem cum vulgo affectibus conflictantur, *ad haec legenda non invito*" . . . sagt derselbe Spinoza im Tract. theol.-polit. (Praef. 33. 34). Eine herbe Wandlung ist in Spinoza vorgegangen, er hat kein Vertrauen zu den Menschen im Allgemeinen mehr; „vulgus semper aeque miserum manet" ruft er und billigt Curtius' Ausspruch: nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio [141]); wollte er einst selbst ad captum vulgi sprechen: jetzt findet er, dass die Wunder ad captum vulgi geschehen sind [142]), da ja das vulgus von den Principien der Natur

141) Tract. theol.-polit. Praef. 8.

142) Cf. Ep. XXI, 3: miraculis, hoc est ignorantia, quae omnis malitiae fons est, se defendunt.

durchaus nichts weiss, vielmehr „rerum causas naturales nescire cupit et ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat, quaeque propterea maxime admiratur"[143]. Diese pessimistische Gesinnung ist aber keine vorübergehende Stimmung gewesen; sie hört zwar mehr und mehr auf, das Gemüth so tief zu beherrschen, aber sie bleibt in der Sphäre der objectiven Denkweise und noch in dem Werke, bei dessen Ausarbeitung ihn der Tod ereilte und in dem er wiederholte, was er in der Ethik versprach[144], dass er die menschlichen Gemüthsbewegungen wie Naturereignisse betrachten wolle, sagt Spinoza (Tract. politicus I, 5): .... ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poëtarum aureum seu fabulam somnient[145].

Das angegebene Vergleichungsmoment führt uns auf ein verwandtes zweites, das sich noch in andrer Beziehung nützlich erweisen dürfte. Die Darstellung im Tract. de Deo et homine ist dadurch ausgezeichnet, dass sie sich von heftigen oder bittern Ausfällen fern hält; ebenso der Tract. de intell. emend., dessen Darstellung ebenfalls frei von Bitterkeit und verächtlichen Nebenbemerkungen, und dessen Sprache entgegenkommend und mild, voll bescheidener Würde und freudiger Ruhe ist. Anders verhält es sich zunächst bezüglich der Wahl der Ausdrücke im Tract. theol.-polit.; hier werden die biblischen Ansichten der Gegner als phantasmata, mentis ludibria, mera figmenta et longe infra rationem, commenta, nugae, imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptiae und das Verfahren derselben als ein insanire und delirare bezeichnet. Diese Schärfe der Ausdrücke geht aber Hand in Hand mit der Schärfe der Beurtheilungen; ihm ist nur Aberglaube, was unter dem schönen (speciosus) Namen der Religion auftritt und er spricht daher immer

143) Tract. theol.-polit. VI, 3.
144) Tract. polit. I, 4. — Eth. III, praef.
145) Cf. ausserdem Eth. I, App.

auch nur von dem „Aberglauben“ derer, die die Bibel wörtlich interpretiren wollen und hält diesen Aberglauben für absolutistische Willkür brauchbar, aber höchst gefährlich für freie Staaten [146]). In diesem Sinne findet Spinoza (praef. 14), dass sich die Angehörigen der vier Hauptreligionen nicht unterscheiden; der Glaube ist nichts mehr als Leichtgläubigkeit und Vorurtheile, und zwar solche, sagt Spinoza (Tr. th.-pol. praef. 16), quae homines ex rationalibus brutos reddunt [147]), utpote quae omnino impediunt, quominus unusquisque libero suo judicio utatur et rerum a falso dignoscat, et quae veluti ad lumen intellectus penitus extinguendum data opera excogitata videntur. Pietas, fährt Spinoza (praef. 17) fort, proh Deus immortalis, et religio absurdis arcanis consistit, et qui rationem prorsus contemnunt et intellectum tanquam natura corruptum rejiciunt et aversantur, isti profecto, quod iniquissimum est, divinum lumen habere creduntur. Sane si vel luminis divini scintillam tantum haberent, non tam superbe insanirent etc. In ähnlich heftiger und gereizter Weise richtet sich Spinoza gegen die kirchlichen Lehrer; auf sie wendet er die Ausdrücke „garrire“ und „oggannire“ an (I, 44. II, 2); sie sind an allem Unglück Schuld. Spinoza sagt (praef. 15): Hujus igitur mali causam quaerens non dubitavi, quin inde ortum fuerit, quod ecclesiae ministeria, dignitates et ejus officia beneficia aestimare et pastores summo honore habere, vulgo religioni fuit. Simulac enim hic abusus in ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incessit, et amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam et ambitionem, atque ita ipsum templum in theatrum degeneravit, ubi non ecclesiastici doctores, sed oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi et dissentientes publice carpendi,

---

146) Tract. theol.-pol. praef. namentlich §. 10.

147) Cf. Tract. theol.-pol. XX, 12: Non finis reipublicae est, homines ex rationalibus bestias vel automata facere.

et ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur. Unde profecto magnae contentiones, invidia et odium, quod nulla vetustate sedari potuit, oriri debuerunt; auf sie mit bezieht sich der Satz (praef. 4): Quum igitur haec ita sese habeant, tum praecipue videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, quam scilicet in periculis versantur et sibi auxilio esse nequeunt, votis et lacrimis muliebribus divina auxilia implorare, et rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) coecam appellare, humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responsa credere, imo Deum sapientes aversari et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos et aves divino afflatu et instinctu praedicere. Tantum timor homines insanire facit! — und solcher Sätze voller Beschuldigungen giebt es noch mehrere.

Ferner werden die kirchlichen Lehrer und orthodoxen Bibelerklärer mit dem „vulgus" identificirt (so VII, 1 ff. IX, 1) und in diesem Sinne heisst es VI, 5: Quid sibi vulgi stultitia non arrogat, quod nec de Deo, nec de natura ullum sanum habet conceptum, quod Dei placita cum hominum placitis confundit, ex quod denique naturam ideo limitatam fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat! Für die ausserordentlich gereizte Stimmung Spinoza's gegen die orthodoxen Gelehrten zeugen noch Stellen wie: Rabbini plane delirant. Commentatores autem, quos legi, somniant, fingunt et linguam denique ipsam plane corrumpunt (IX, 28). Nec Rabbini soli, sed plurimi inter Christianos cum Rabbinis ineptiunt (XVII, 55, Anm.). Et si putant, eum blasphemum esse, qui Scripturam alicubi mendosam esse dicit, quaeso, quo nomine tum ipsos appellabo, qui Scripturis quicquid lubet affingunt? qui sacros historicos ita prostituunt, ut balbutire et omnia confundere credantur? (X, 34). Nam si inquiras, quaenam mysteria in Scriptura latere videant, nihil profecto reperies

praeter Aristotelis aut Platonis aut alterius similis commenta, quae saepe facilius possit quivis idiota somniare, quam literatissimus in Scriptura investigare (XIII, 5). Quare non mirum est, quod homines, ut Scripturam magis admirentur et venerentur, eam ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet et naturae, quam maxime repugnare videatur, ideoque in sacris literis profundissima mysteria latere somniant, et in iis, hoc est, ita absurdis investigandis, ceteris utilibus neglectis, defatigantur, et quicquid sic delirando fingunt, id omne spiritui sancto tribuunt et summa vi atque affectuum impetu defendere conantur (VII, 5). Quod sane an ex stultitia et anili devotione, an autem ex arrogantia et malitia, ut Dei arcana soli habere crederentur, haec dixerint, nescio; hoc saltem scio, me nihil quod arcanum redoleat, sed tantum pueriles cogitationes apud istos legisse. Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui (IX, 34). Aehnlich wie die Kabbalisten erleiden andere jüdische Forscher und Denker eine scharfe Kritik.

Ich habe nicht ohne Absicht eine grössere Anzahl Stellen (die sich leicht verdoppeln und verdreifachen lässt) angeführt, um eine Seite des Tract. theol.-polit. anschaulich hervorzuheben, die uns, wenn richtig erkannt, ein wichtiges Datum liefern würde. Denn wir können jetzt die alte Frage praeciser und eine neue dazu stellen. Wir können nämlich zuerst fragen: kann Spinoza nach dem Pessimismus des Tract. theol.-polit. den optimistischen Tract. de intell. emend. verfasst haben? kann er namentlich, nachdem er nachgewiesen hat, dass aus dem ad captum vulgi loqui et demonstrare der Bibel so viel Unheil durch die Priester und Erklärer angerichtet ist, nun seinerseits selbst im Tract. de intell. emend. noch ad captum vulgi sprechen wollen? So lautet jetzt unsere oben behandelte Frage und wir werden mit „Nein“ antworten müssen.

Sind wir aber zu der Annahme gedrängt, dass der Tract.

de intell. emend. vor dem Tract. theol.-polit. verfasst worden sei, so entsteht die andere Frage: welches Ereigniss fällt zwischen die Abfassungszeit des Tract. de int. emend. und des Tract. theol.-polit., das in Spinoza jene düstere Umwandlung bewirkt und jene gereizte, bittere, scharfe Polemik hervorgerufen hat? Nun wohl, der Tract. theol.-polit. enthält selbst deutliche Hinweise auf jenes Ereigniss, welches, wenn es auch nicht, wie es sollte, unsern Philosophen vernichtete, so ihn doch mit folgenschwerer Wucht traf: die Verfluchung und Verstossung aus der jüdischen Gemeinde.

Spinoza wollte im Tract. theol.-pol. anonym auftreten — und dennoch bricht der tiefe Groll, den jenes Ereigniss und die es begleitenden Verfolgungen in ihm hervorrief, an vielen Stellen unzweideutig hervor. Es sei mir erlaubt, einige dieser Stellen anzuführen, da sie zugleich noch nachträgliche Beispiele zur oben behandelten Frage über Styl und Ausdrucksweise liefern. So heisst es (praef. § 7) von den „superstitio“: Sequitur deinde eandem variam admodum et inconstantem debere esse, ut omnia mentis ludibria et furoris impetus, et denique ipsam non nisi spe, *odio, ira* et *dolo* defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu eoque efficacissimo oritur. Als Motiv seiner Bibelprüfung giebt Spinoza an (praef. § 20): Quum haec ergo animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari, humana deinde commenta pro divinis documentis haberi, credulitatem fidem aestimari, et controversias philosophorum in ecclesia et in curia summis animorum motibus agitari, atque inde saevissima odia ac dissidia, quibus homines facile in seditiones vertuntur, plurimaque alia, quae hic narrare nimis longum foret, oriri animadverterem: sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer. An anderer Stelle (II, 2) versichert uns Spinoza, dass er seine Darlegung beschlossen

habe parum curans, quid superstitio oggauniat, quae nullos magis odit, quam qui veram scientiam veramque vitam colunt. Et proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare; er ruft (XII, 16 und 17) den Theologen zu: Desinant ergo nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei locuti sumus, nec idem contaminavimus, sed iram, si quam justam habere possint, in antiquos vertant, quorum malitia Dei arcam, templum, legem et omnia sacra profanavit et corruptioni subjecit. Deinde ei secundum illud apostoli in 2. epist. ad Cor. c. 3. v. 3. Dei epistolam in se habent non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti. — An vielen Stellen gedenkt er mit herben Ausdrücken der Verfolgung der freien Denker, die sich gerade durch Sitte und Tugend ausgezeichnet hätten (so praef. § 17; VII, 4; XIV, 4 u. 19; XVIII, 24), Verfolgungen, bei denen das Volk gegen die Verfolgten aufgehetzt werde (XVIII, 24) und die bis zu Anklage und Verrath, ja sogar zur *kirchlichen Excommunication* führten (XIX, 2).

Vergleichen wir der grössern Anschaulichkeit willen schliesslich noch die Vorreden zum Tract. de intell. emend. und zum Tract. theol.-polit. Zum Schreiben bewogen ihn dort die schwankenden Dinge des Lebens und der Wunsch, des höchsten Gutes theilhaftig zu werden und möglichst viel Andere desselben theilhaftig zu machen — hier bewegt ihn dazu der Hass seiner Feinde, der herrsch- und verfolgungssüchtigen kirchlichen Lehrer; und wie dort das höchste menschliche Gut der Zielpunkt, so ist hier das tiefste menschliche Unglück der Ausgangspunkt seiner Betrachtung; dort schildert Spinoza den innern Durchbruch des Guten, hier den äussern Sieg des Schlechten; dort will Spinoza ad captum vulgi sprechen, hier wendet er sich an den philo-

sophischen Leser und ladet das vulgus ein, seine Schrift lieber nicht zu lesen; dort glaubt Spinoza an die Menschheit, hier steht ihm das pertinax vulgus vor Augen, dem der „Aberglaube“ zu entreissen unmöglich ist; dort spricht das Vertrauen des jugendlichen und die freudige Ruhe des künftigen Weisen, hier der Zorn und langanhaltende Groll des schwerverletzten Forschers.

Diesen Groll hat Spinoza erst sehr spät ganz überwunden[148]. Er hatte an die Menschheit geglaubt; es galt ihm für ein Gebot der Moral, die Menschen des Gutes theilhaftig zu machen, das er selbst zu besitzen glaubte, doch wünschte er die Verbreitung seiner Lehre allein zu dem Zweck, das Heil seiner Nächsten zu fördern; er war sich bewusst, ohne Nebenabsicht, rein und redlich nach der Wahrheit geforscht zu haben, und sah sich dafür in einer Zeit, in der sich Völker des Dogma willen bekämpften, angefeindet, verfolgt und mit dem schwersten Fluche belegt. War es da zu verwundern, dass der ruhige Geist etwas abwich von seiner Bahn, dass durch eine so herbe Erfahrung, deren Erinnerung ihn jenes dreimalige „novi“ der Praefatio gegen das vulgus und seine Führer schleudern lässt, dem Gemüthe eine brennende Wunde geschlagen wurde, die vielleicht allmählich heilte, aber nie ganz vergessen ward?

Ich habe mich bei dieser Frage so lange aufgehalten, weil sie nicht ohne grössere Wichtigkeit ist. Bestätigt sich nämlich die Annahme, dass Spinoza's Verfluchung zwischen die Abfassungszeit des Tract. de intell. emend. und des Tract.

[148]) Noch in der Ethik zeigt er sich in der Schärfe der Ausdrücke (namentlich App. Part. I); bei den Briefen lässt sich dies darum schwerer nachweisen, weil Spinoza seine Concepte vor ihrer Absendung feilte. Einem solchen Concept entnimmt van Vloten (Suppl. pag. 305) folgende Stelle, die im Briefe selbst (Ep. XLIX) fehlt: „tam enim versuti quam superstitiosi ignorantes malum animum habere solent. Quidquid sit ejus me maledicta nihil movent, quia novi qua ratione istud hominum genus assuetum sit viros ingenuos tractare“. Cf. übrigens Ep. XXI, 3. XXXIV, 21. LVIII, 12. LXXIV, 4, 9, 13 und 14.

theol.-polit. fällt, so wäre hiermit ein historisches Datum gewonnen. Nach van Vloten's Veröffentlichung[149]) trägt das Document der Verfluchung nach jüdischer Zeitrechnung das Jahr 5416, was nach christlicher Zeitrechnung das Jahr 1656 ergiebt. Sonach läge der Tract. de intell. emend. vor Mitte 1656[150]) und zwischen diesem Tractat und dem theologisch-politischen läge nur die Abfassung der verlorenen Apologia, deren Ausarbeitung wir wohl im Tract. theol.-polit. zu erblicken haben.

Durch die vortrefflichen Untersuchungen Sigwart's[151]) und Trendelenburg's[152]), welcher Letztere selbständig zu denselben Resultaten gelangt ist, bin ich der eignen Beantwortung der weiteren Frage: fällt die Abfassungszeit des Tract. de Deo et homine vor die des Tract. de intell. emend.? enthoben. Die genannten beiden Forscher entscheiden sich bejahend; um keine Lücke in der Argumentirung eintreten zu lassen, führe ich Sigwart's Gründe, da ich dieselben kaum kürzer referiren könnte, nach dessen eigner Darstellung an. Sigwart sagt: „Gerade an den wichtigsten Punkten ist eine unverkennbare Differenz. Die Lehre von den vier Erkenntnissarten ist im Tract. de intell. emend. viel bestimmter und schärfer ausgeführt[153]), in abstracteren Begriffen dargestellt, in besserer Ordnung entwickelt, mit deutlicheren Beispielen erläutert. Insbesondere ist die Definition der vierten Erkenntnissart eine wesentlich andere, indem sie an die Stelle der wechselnden und unbestimmten Redensarten unserer Schrift die

149) Suppl. pag. 290.

150) Die Ausstossung geschah am 6. August; vielleicht fand Oldenburg's erwähntes Gespräch mit Spinoza über den Tract. theol.-polit. *am Jahrestage der Verfluchung* statt.

151) A. a. O. pag. 155 ff.

152) A. a. O. pag. 360 u. 361. Doch geht Trendelenburg wohl zu weit, wenn er (pag. 361) den Unterschied zwischen dem Tract. de Deo et hom. u. dem Tract. de int. emend. so gross findet, dass, nach ihm, „die Abfassung der kleinen Ethik leicht einige Jahre vor den tract. de intell. emend. fällt".

153) Trendelenburg, a. a. O. pag. 360: „Der tractatus de intell. emend. ist bündiger geschrieben und reifer."

Formel setzt: Quarta perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae. Ebenso ist der Begriff der idea vera viel schärfer entwickelt, und der im Tractat selten und nur gelegentlich vorkommende Terminus „adäquat“ zu diesem Zwecke herbeigezogen .... Unser Tractat hatte sich von der Vorstellung, dass die Objecte Ursachen der Ideen seien, noch nicht befreit; der Tract. de intell. emend. sucht den inneren Unterschied der wahren und falschen Idee auf, wie sie rein aus dem Verstande unabhängig vom Object hervorgehen. Damit hängt auf's Engste zusammen, dass schon in der Methodenlehre der Satz, das Intelligere sei blosses Leiden, vollkommen aufgegeben, das Leiden auf die imaginatio beschränkt, der Verstand aber als actives Princip dargestellt ist. So tritt auch in der Methodenlehre der Satz, dass wer wisse, zugleich wisse, dass er wisse, zuerst mit vollständiger Klarheit heraus; der ganze Begriff der Methode ist auf den Begriff der reflexiven sich selbst als wahr bejahenden Erkenntniss gebaut, der im Tractat zwar in dem Satze veritas sui ipsius atque etiam falsitatis index vorausgesetzt, aber nicht mit Bewusstsein herausgestellt ist, vielmehr von der Anschauung, dass das Object sich mit überzeugender Klarheit manifestire, erstickt wird .... Im Tractat ist keine Spur davon zu entdecken, dass Spinoza Bacon's Schriften gelesen hat; in der Methodenlehre ist die Bezugnahme auf Bacon unverkennbar“.

Da nun Spinoza bei seiner Verfluchung im 24. Jahre stand, so würde das Resultat unserer Untersuchung die Annahme sein, dass *Spinoza den Tract. de Deo et homine in den ersten zwanziger Jahren verfasst* habe — ein Ergebniss, welches nicht ohne historischen und biographischen Werth wäre.

Mit dieser Annahme fänden zugleich mehrere Erscheinungen ihre Erklärung, die unsere Vermuthung bestätigen. Zuerst erklärte sich dadurch, dass der Tractat vor der Ver-

fluchung abgefasst sei, Spinoza's Bedürfniss, sich noch mit den Lehren der Kirche auseinanderzusetzen — ein Bedürfniss, welches nach dem Bruch mit der Kirche und der heftigen Polemik gegen die Theologie unerklärlich wäre. Dasselbe gilt auch von Spinoza's Eingehen auf streng theologische Begriffe, wie wenn er z. B. die drei Stufen der Erkenntniss als Sünde, Gesetz und Gnade fasst, sich auf eine Widerlegung der Existenz von Teufeln einlässt und von Hölle, Sünde und Wiedergeburt in rationalistischem Sinne spricht. Ferner wäre es auffällig, dass Spinoza unmittelbar nach der Verfluchung sollte mit der Mittheilung seiner Lehre weniger vorsichtig gewesen sein, als lange Zeit nach derselben. Es ist bekannt, wie Spinoza mit der Ethik zurückhielt, und aus der Veröffentlichung des Supplementes ersehen wir, dass Spinoza nicht allein vor seinem Schüler Burgh seine Lehre geheimhielt, sondern sogar Leibnitz erst genauer geprüft wissen wollte, ehe dieser von seiner Philosophie erführe.[154]) Am Schlusse des Tract. de Deo et homine jedoch ermahnt Spinoza zwar seine Freunde zur Vorsicht, ermächtigt sie aber seine Lehre Andern nach Gutdünken mitzutheilen — im Sinne seiner Pläne im Tract. de intell. emend. Auch ist anzunehmen, dass diese Schlussermahnung an seine Freunde, in der er der „Beschaffenheit seines Jahrhunderts“ gedenkt, ganz anders lauten würde, wenn er jene ihn so tief ergreifenden Erfahrungen an sich selbst damals schon gemacht hätte.

Der Tract. de Deo et homine ist endlich vielfach als Jugendarbeit bezeichnet worden; so nennt auch Sigwart (p. III) und mit Recht den Tractat „eine nach Gedanken und Darstellung unfertige Jugendarbeit.“ Schon dieser Umstand muss dazu nöthigen, den Tractat in die ersten zwanziger Jahre seines Verfassers zu legen, denn man pflegt „unfertige Jugendarbeiten“ überhaupt nicht näher dem dreis-

---

[154]) Suppl. pag. 297 und 318.

sigsten als dem zwanzigsten Jahre zu setzen — um so weniger, wenn ihre Autoren bedeutende Männer waren. Auch kann ausserdem gerade bei Spinoza das jugendliche Alter kein Hinderniss für die angegebene Abfassungszeit sein, da uns von seiner Frühreife, deren Grund nicht allein in einer ausnahmsweisen schnellen geistigen Entwickelung, sondern auch in seiner jüdischen und südlichen Abkunft zu suchen ist, mehrfach berichtet wird.

Zu erwähnen bleiben schliesslich noch die beiden Dialog-Fragmente; dass sie früher sind als der Tract. de Deo et homine geht formell aus der Art ihrer Darstellung hervor, die schwerfällig und unbeholfen ist, die einzelnen Glieder unvermittelt lässt und nicht eben siegreich nach Klarheit ringt — wie es natürlich ist, wenn eine noch in der Gährung begriffene Anschauung dargestellt werden soll; materiell erhellt ihre frühere Abfassungszeit aus der Fülle Brunonischer und dem Mangel Cartesischer Anschauungen, so dass sie ihrem Inhalte nach an die Spitze des ganzen Entwickelungsganges treten. In Anbetracht der grossen Differenz in Styl und Inhalt und des Umstandes, dass zwischen die Dialoge und den Tract. de Deo et homine ein eingehendes Studium des Descartes zu legen ist, dürfen wir wohl annehmen, dass die Abfassungszeit der Dialoge mehrere Jahre vor die des Tract. de Deo et homine zu legen sei.

Sollte sich die im Vorhergehenden dargelegte Vermuthung bestätigen und ist eine allgemeine ungefähre Schätzung erlaubt, so dürften sich folgende Zahlen für die Abfassungszeiten der Schriften der ersten und zweiten Phase empfehlen:

Die Dialoge: ca. 1651 oder spätestens Anfang 1652.

Tractatus de Deo et homine: 1654 bis Anfang 1655.

Tractatus de intellectus emendatione: Ende 1655 bis Mitte 1656.

(Apologia: Ende 1656).

Tractatus theologico-politicus: 1657 bis Anfang 1661.

Buchdruckerei von Gustav Lange, Friedrichsstrasse 103.

